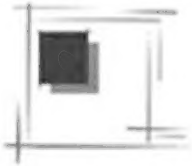
مركز
دراسات الوحدة العربية



كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بنمسيك الدار البيضاء
جامعة الحسن الثاني

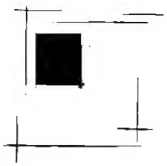
الفلسفة والحداثة
في المشروع الفكري لعلي أومليل

ندوة فكرية

توفيق رشد
رضوان سليم
عبد الإله بلقزيز
عبد اللطيف فتح الدين
عبد المجيد القدوري
عمر بوفتاس
محمد أندلسي
محمد الشيخ

تقديم: المختار بنمبدلاوي

مركز
دراسات الوحدة العربية



كلية الاداب والعلوم الإنسانية
بنمسيك الدار البيضاء
جامعة الحسن الثاني

الفلسفة والحداثة
في المشروع الفكري لعلي أومليل

نـدوة فكريـة

توفيق رشد — عبد المجيد القدوري
رضوان سليم — عمر بوفتاس
عبد الإله بلقزيز — محمد أندلسي
عبد اللطيف فتح الدين — محمد الشيخ

تقديم: المختار بنعبدلاوي

الفلسفة والحداثة
في المشروع الفكري لعلي أومليل

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل: ندوة فكرية/ توفيق رشد... [وآخ.]؛ تقديم المختار بنعبدلاوي.
١٢٧ ص.
ISBN 978-9953-82-445-1
١. الفلسفة العربية. ٢. الحداثة. أ. رشد، توفيق. ب. بنعبدلاوي. المختار (مقدّم). ج. جامعة الحسن الثاني ـ بنمسيك ـ الدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ شعبة الفلسفة.
181

العنوان بالإنكليزية

Philosophy and Modernism
in the Intellectual Initiative of 'Ali Oumlil
Seminar Proceedings

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١

المحتويـــات

تقديـــم ..... المختار بنعبدلاوي ٧

كلمة الافتتاح ..... عبد المجيد القدوري ١٧

كلمة منسق الندوة:
شهادة شخصية في حق رجل ..... عبد الإله بلقزيز ٢١

المشاركون ٢٥

(١) **علي أومليل: الأستاذ المفكر والسياسي** .....توفيق رشد ٢٧

(٢) **قراءة في كتاب**
«الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» .....محمد أندلسي ٣٩

(٣) **العودة إلى التراث**
من أجل التحرر من سلطته .....عبد اللطيف فتح الدين ٥١

(٤) **حدود مفهوم «المثقف» في التراث: قراءة في كتاب**
«السلطة الثقافية والسلطة السياسية» .....محمد الشيخ ٦٥

(٥) حدود الاختلاف في كتاب
«في شرعية الاختلاف» ..... عمر بوفتاس ٨١

(٦) قراءة في كتاب:
«الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون» ... رضوان سليم ٩٥

قضايا ومراجعات ..... علي أومليل ١٠٧

تقديـــم

المختار بنعبدلاوي(*)

نظمت شعبة الفلسفة بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، تحت إشراف د. عبد الإله بلقزيز، سلسلة من الندوات حول المشاريع العلمية لعدد من المفكرين المغاربيين، نذكر من بينهم: د. عبد الله العروي، ود. محمد عابد الجابري، ود. محمد أركون، ود. علي أومليل... وقد اكتست هذه السلسلة من الندوات طابعاً معرفياً يرمي إلى تقديم أوراق حول مشاريعهم، وإلى فتح النقاش حول مجموعة من القضايا والإشكاليات التي استأثرت بتفكيرهم، إلى جانب إفساح المجال للطلبة لمناقشة هذه المشاريع ومساءلة المسار العلمي لهذه الرموز الثقافية.

وإذا كان هناك من خيط ناظم بين هذه السلسلة من الندوات، فإنه يتمثل بالأساس في أنها انكبت على مشاريع تخص رموز هذا الفكر المعاصرة، وأنها حرصت على أن تتم هذه الندوات بحضور هؤلاء حتى يتمكنوا من الدفاع عن مشاريعهم بحضور أجيال جديدة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.

من الطلبة. تميزت هذه الندوات كذلك بأنها انكبّت على مشاريع طرح أصحابها إشكالياتهم في بعدها العربي. ففي كل هذه المشاريع، وسواء تعلق الأمر بإشكالية المعرفة أو التراث أو الحداثة أو الديمقراطية... تم تناول هذه القضايا بصفتها تحديات مشتركة، تكتنف الوجود الاجتماعي والوعي العربي، وذلك انطلاقاً من أن مقاربتها وسبل معالجتها لا يمكن أن تتم إلا ضمن هذا البعد.

إن أهمية عقد هذه السلسلة من الندوات في شعبة الفلسفة لا تُختزل في مجرد تسليط الضوء على هذه الزاوية الفكرية المغاربية لرؤية قضايا العرب، واقتراح الصيغ المناسبة لمقاربتها، ولكن في إعادة شيء من التوازن المختلّ بين الاهتمام المتزايد داخل الجامعات العربية، على وجه العموم، بقضايا الفلسفة الغربية، والاهتمام الذي يفترض أن تحظى به القضايا الحيوية للفكر العربي بين أوساط الباحثين الشباب، وهو أمر لا يمكن أن يتم إلا في فضاء الجامعة، وبحضور هذه الرموز الفكرية. إننا وبقدر ما نؤمن بضرورة الانفتاح على الفكر الكوني، وطرح إشكاليتي الوجود والوعي الإنساني في تجلياتهما الأعم، بقدر ما نؤمن بأن لكل ثقافة إنسانية قيمتها المضافة الخاصة، التي لا يمكن أن تكون موضوعاً لأي تضخيم أو لأي إقصاء. إن تضخيم الإسهام الفكري المعاصر لأية ثقافة يثلم الوجه الإنساني الكوني للفكر والمعرفة، كما إن تهميش أي إسهام هو إفقار للإنسانية جمعاء.

تميزت الندوة المخصصة لمشروع د. علي أومليل بتقديم أوراق من طرف باحثين كان أغلبهم طلبة في جامعة محمد الخامس، تابعوا محاضراته بشغف على كراسيهم في المدرجات، وأنجز بعضهم بحوثهم تحت إشرافه، وهو ما يعكس شكلاً من التداول الجميل والسلس في مجالات البحث، حيث يتبادل الأستاذ

والطالب مواقع التلقي والقراءة، وحيث لا تتعارض الأستاذية مع الموقف النقدي أو الاحترام الذي تفترضه هذه العلاقة مع حرية الاختلاف. إن قوة هذه الندوة يمكن أن تختصر في معطى بسيط يمكننا اعتباره أحد أهم مخرجاتها؛ إن القوة النظرية لأي مشروع علميّ تكمن في عمق وفي صدقية إشكاليته، وكل إضافة أو مراجعة تأتي بعد ذلك لا يمكن النظر إليها بصفتها تجاوزاً لهذا الفكر بقدر ما هي تأكيد لجدواه، وشهادة على عمق مقاربته، وعلى مطابقته وتساوقه. إن قوة المشروع الفكري لعلي أومليل لا تقتصر على هذه الصفات فقط، ولا على خصوبته النظرية أو على طول نفسه وامتداده الزمني على مدى عقود بل في تجديده للأسئلة وفي مراجعاته وإعادة ترتيبه للأولويات، وفي الدور الذي يمكن أن يضطلع به المثقف في الإصلاح وفي التغيير.

وعلى وجه الإجمال، يمكننا التمييز بين ثلاث لحظات كبرى في تاريخ الفكر العربي الحديث؛ اللحظة الأولى؛ وهي التي جاءت كرد فعل على قوة الاصطدام مع الغرب[1]، وطرحت سؤال البون الحضاري، والعلاقة مع الآخر. كان السؤال المركزي لهذه المرحلة هو: لماذا تقدم الغرب؟ ولماذا تأخر المسلمون؟ وكانت القيمة المضافة الأساسية لمساهمة هذا الرعيل الأول هي فضيلة طرح السؤال حول واقع المسلمين، وهو سؤال تضمّن اعترافاً صريحاً بتفوّق الحضارة الغربية، واستعداداً ضمنياً لمراجعة الذات.

اتفقت هذه الطليعة النهضوية في صياغة السؤال، لكن رجالاتها اختلفوا في كل شيء بعد ذلك؛ انقسموا إلى: مَنْ تبنّى العودة الكلية

(١) لا يمكن أن نغفل هنا أن محمد عبده كان من نشطاء حركة عرابي، ولا أن الأفغاني التحق بمصر بعد مواجهات متعددة مع الإنكليز في الهند وأفغانستان وإيران.

إلى التراث، ومن رفع شعار القطيعة معه، ومن سعى إلى اكتساب فضيلة المنزلة بين المنزلتين. وادّعى كل طرف أنه يتوفر على الوصفة السحرية التي من شأنها أن تعبِّد الطريق نحو الارتقاء والتقدم.

رغم رحابة الصدر التي ميزت مشاريع هؤلاء الآباء المؤسسين، وتعدد البدائل المقترحة، فإن هذه المدرسة لم تنجح في الحفاظ على زخمها، ولا على سمة التسامح التي ميزت عدداً من رموزها. كان أبرز نجاح تحقق لها هو قدرتها على الامتداد الأفقي، على مجمل المساحة العربية، لكن الجيل الثاني من روادها افتقد القدرة على التجديد والإبداع، وأصبح أكثر نزوعاً إلى الانحسار والمراوحة.

برزت الموجة الإصلاحية الثانية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان أهم استنتاج خلصت إليه أن المشروع النهضوي ليس مسألة إرادوية، تتوقف فيها النتائج المتحصلة على الأرض، على الاختيارات التي قد ننحاز إليها... اكتشف المفكرون العرب في هذه المرحلة أن هناك عوائق موضوعية، هي ما يقف لأحلام النهضة بالمرصاد، وأن القضية التي يجب أن تحظى بالأولوية هي قضية التحرر، لأنها شرط إمكان للنهضة. كان أبرز ممثلي هذا التيار يؤمنون أن أية وصفة لا يمكنها أن تعيد الحيوية إلى كيان «الأمة» إذا لم يتم أولاً تشخيص الداء الذي يسبب ضعفها.

كما هو الحال بالنسبة إلى الجيل السابق؛ اتفقت هذه المجموعة على وجود عائق موضوعي يحول دون النهضة، وعلى مطلب التحرر لتجاوز هذا العائق، من دون أن يكون هناك أدنى توافق على تشخيص «الداء» الذي يتطلب العلاج. هناك من حدد الداء في الظلم الاجتماعي، وشخّص الحل في «النضال الطبقي» على المستويين المحلي أو العالمي، وهناك من أبرز مسؤولية التجزئة

والاستعمار في ضعف «الأمة» وربط التحرر بالنضال القومي. وأخيراً هناك من طابق بين الكارثة التي حلّت بالأمة و«الجاهلية»، بعد أن أعاد ضبط العقارب الدلالية للمفهوم... واستخلص من ذلك أن بعث «الجهاد» يجب أن يستهدف القضاء على الجاهلية أولاً، وإعادة بناء المجتمع الإسلامي انطلاقاً من نقطة الصفر...

كان طموح أيديولوجيات التحرر كبيراً مقارنة بسالفتها؛ لقد اصطبغت أهدافها ببصمة كونية واضحة، كما إنها لم تخلُ من قدر من العنف، بحكم مرجعياتها[٢]، وبالنظر إلى اصطدامها بالدولة القطرية الناشئة، الساعية إلى إرساء مشروعيتها. مع ذلك، فإن العنف الذي لازم هذه المشاريع لا يمكن ربطه بعوامل داخلية فقط، ولكن بعوامل دولية وإقليمية كذلك، تمثلت في بدايات زحف الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، واستعار الحرب الباردة، والكشف عن مؤامرة سايكس ـ بيكو، إضافة إلى انطلاق معارك التحرير التي كانت تعرفها مختلف ربوع الوطن العربي.

ينتمي علي أومليل إلى الجيل الثالث من هذا المسار الفكري، وهو جيل سعى إلى أن ينتقل من اعتمار النماذج النظرية الجاهزة إلى نقد أنماط تلقّيها، وإلى مساءلة العقل العربي في علاقته بذاته أولاً، ثم في علاقته بالآخر. بدأت هذه المقاربة الجديدة مع ياسين الحافظ[٣] وإلياس مرقص، تحت وقع النكسة، وتداخل الأولويات

---

(٢) العنف الثوري بالنسبة إلى التيار الماركسي، والنضال التحرري القومي إلى جانب النزعة الجهادية الإسلاموية.

(٣) في نقده المؤسس والمميز لنقد الخطاب العربي. كان هذا الخطاب مؤسساً بمعنيين؛ من جهة وضع «العقل العربي» وليس المشاريع النمطية قيد المساءلة، وكذلك من حيث إدماجه الفكر العربي، عبر التعريف الذي قام به ياسين الحافظ، في المشرق العربي، لكتاب: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** لعبد الله العروي.

بين المشروع الاجتماعي والمشروع القومي، وكذلك تحت تأثير متغير جديد ولج العقل العربي، وهو مطلب فهم تطور العقل العربي في تاريخانيته وليس فقط في ظل الانتظارات المعلَّقة عليه. كان هذا النقد في بداياته عنيفاً، أقرب إلى جَلْد الذات، قبل أن يتجه إلى النضج، وإلى القدرة على استيعاب المرحلة نظرياً في كتاب العروي **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**.

في هذه المرحلة، انتقل الفكر العربي من «الاستعراض الفجّ للنماذج النهضوية النمطية»... من تداعٍ حرّ ليوتوبيات: «مجتمع المدينة» أو «المجتمع الاشتراكي» أو بناءً «الدولة القومية»... إلى مساءلة الفكر في بنائه للمعرفة، بالعلاقة مع التاريخ والواقع الاجتماعي. على هذا المحك بدأ يتراءى أن قضية النهضة أو الإصلاح ليست مسألة «نموذج مسبق الصنع» قابل للاستبضاع، ولا قضية مواجهة مع خصم عنيد متربص، بل هي أولاً مسألة مراجعة للذات، وقراءة مطابقة للوعي والتاريخ.

ضمن هذا الحيّز، يمكن اعتبار علي أومليل من بين أكثر المفكرين العرب تمثيلاً لهذا الجيل الثالث، من حيث المنطلق النقدي للمقاربة، والحرص على تدقيق المفاهيم، وصرامة الترابط النظري، إضافة إلى المعرفة الواسعة بالتراث، وبالفكر الفلسفي المعاصر.

من الصعب اختزال المعالم الأساسية للمشروع الفكري لعلي أومليل في هذا العدد المحدود من المداخلات التي تضمنتها أعمال هذه الندوة، لا سيما وأن الأمر يتعلق بمشروع نام، ما فتئ يطور رؤيته ويوسّعها باطّراد. في المقابل، فإن الإحالة إلى مجمل أعماله الفكرية في سياق الندوة، يبرز أن الرجل ليس من النوع الذي يؤسس مساره على أطروحة عرضية أو عمل أحاديّ،

وأن رؤيته تتسم بالقدرة على التجديد، والدربة النظرية التي تسعفه في تناول الإشكالية من زواياها المتعددة، من موقع التراث، والدولة، والمجتمع، والثقافة... بعين ناقدة، وكفاءة في قوة البديهة والتوليف، وفي الخروج بالخلاصات الملائمة.

يمكن الطابع المندمج لمشروع علي أومليل من مقاربة قضاياه وإشكالياته بالاستناد إلى جملة من المفاهيم ـ المفاتيح القادرة على فك شفرة مساراته. في هذا المشروع الفكري تحضر مفاهيم: التراث والإصلاح والديمقراطية والثقافة بكثافة وفعالية. ورغم أن جملة من الباحثين العرب عالجوا هذه المفاهيم ذاتها، فقد تميّزت مقاربة علي أومليل بإخضاعها لمبضع النقد، وطرحها من زاوية التلقي الفكري العربي، وليس عبر الإطارت التاريخية التقليدية الناظمة لها. من هذا المنطلق تحرر علي أومليل من جملة من العقد التي «نمّطت» نماذج تراثية، وقدّمتها في حلة استلهامية، حتى من بين بعض أعلام الفكر الحداثي[٤]. إن التراث في المشروع الفكري لعلي أومليل يجب أن يبقى تراثاً، ولا يمكننا أن نحوله إلى مقلع نجلب منه كثبان الرمال التي نبني بها قصور المستقبل الواعد، التي قد نعجز عن تشييدها في الواقع.

يبدي علي أومليل اهتماماً نقدياً بمفهوم الإصلاح، ويقاربه انطلاقاً من التقابل بين نظرتين، إحداهما آتية من الداخل، والأخرى واردة من الخارج، يتعارض هذان المفهومان بما يحملانه من تقابلات على مستوى المضامين أو الآليات أو الأهداف.

(٤) يكفي أن ننظر إلى الفارق بين فهم طه حسين لابن خلدون والإطار المعرفي الذي أعاد علي أومليل وضعه داخله.

الإصلاح من الخارج مطلب يخضع لمعايير تحددها القوى الكبرى، يتداخل فيه الموضوعي بالذاتي، ويندرج ضمن منطق الابتزاز السائد في العلاقات الدولية... أما من الداخل فقد عمل المفكرون العرب على تضييقه إلى الدرجة التي أصبح معها مختزلاً في مناهضة الاستبداد. من هنا فإن المشروع الإصلاحي العربي أخذ بصورة تدريجية شكل سؤال حول الديمقراطية، وتم تشخيصه عبر السعي لتثبيت أركانها في وجه دولة الاستبداد.

لقد دفع العنف المادي والرمزي، للدولة العربية، المثقف العربي إلى جعل مطلب الديمقراطية على رأس أولوياته. كانت الخلاصات التي انتهى إليها علي أومليل لا تختلف كثيراً عن هذا الموقف! لكنه، حتى في علاقته بالديمقراطية لم يشأ أن يكون كحاطب ليل. من هذا المنطلق مارس علي أومليل على مطلب الديمقراطية، في الخطاب الإصلاحي العربي، قدراً من النقد بقدر ما كان هذا المفهوم يمارسه عليه من الجذب. لقد ارتأى أن الاتجاه العام إلى تحميل الاستبداد مسؤولية الوضعية العربية، كانت له آثار سلبية على هذا المشروع؛ لقد أدت دعوات مناهضة الاستبداد إلى تحويل مفهوم الديمقراطية إلى بؤرة لعملية الإصلاح، وهو ما جعل رهان السلطة يصبح مركزياً، ودفع الدولة إلى احتكار المبادرة. لقد أصبحت الديمقراطية، بفعل ذلك، بمثابة الشجرة التي تخفي الغابة، بحيث تستنزف مجمل طاقة المشروع الإصلاحي، على حساب عدد من القطاعات الأساسية الأخرى.

هذا النقد لاستئثار الفكرة الديمقراطية بألباب المصلحين ينبغي ألّا يستشف منه أن علي أومليل كان بصدد التشكيك في أولوية الديمقراطية، بل هو هنا بمثابة الإيماءة إلى الكلفة غير المباشرة لهذا المطلب. إنه تعبير عن الإغواء الذي يمارسه هذا المفهوم على

المثقف أكثر مما هو تساؤل حول الجدوى؛ الدليل على ذلك، أن علي أومليل نص دونما تردد، في عدد من أعماله أن الديمقراطية تبقى خياراً لا بديل عنه للإصلاح في الوطن العربي[٥].

إن تبئير الإصلاحية العربية لموضوعة الديمقراطية ليس مبعثه العائق الموضوعي الذي يمثله واقع الاستبداد أمام أي إصلاح... ولكن الحقيقة الماثلة، في أن سواد الأدبيات الدينية والسياسية الإسلامية التراثية قد تمحورت على مفهومَي: «الخلافة» أو «الإمامة»، في صورتيهما المشخصتين، بعيداً عن مفهوم الدولة كمؤسسة مجردة وقائمة بذاتها. ورغم أن هناك بعض الأعمال الرائدة، في تاريخ الفكر العربي، التي أحالت إلى مفهوم الدولة بصفته كياناً يكتنفه قدر من الوجود الموضوعي، والقابلية للتجريد، مثل الجهد النظري لابن خلدون، إلا أن الحصيلة التي انتهى إليها لا يمكنها أن تدفعنا إلى الادعاء بأن هذا العمل انتقل بالوعي السياسي الإسلامي من المستوى المشخص السائد إلى المعنى المجرد للدولة[٦].

يربط علي أومليل بين المشروع الإصلاحي العربي ومسؤولية المثقف، وينخرط في عملية تحديد واسعة لمفهوم المثقف، ولطبيعة المعارف التي يحملها، وأنماط السلطة المعنوية التي يمارسها. بمقتضى هذا التحليل فإن المثقف مرتبط عضوياً بمجتمعه وثقافته، إلى الدرجة التي ينتفي فيها وجود المثقف في غياب قضية! وفق هذه المقاربة؛ المثقف حامل لضرب من المعرفة

---

(٥) علي أومليل، «ممهدات للحديث عن دور الكاتب العربي،» **الوحدة** (الرباط)، العددان ١٠١ ـ ١٠٢ (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٩٣).

(٦) فهي من جهة جرّدت الدولة بإخضاعها لعوامل موضوعية، لكنها ظلت تربطها بالعصبية، بصورة عضوية، من جهة ثانية.

الخاصة التي تتسم بالحرية والقصدية، هذا ما نستشفه من «المعايير» التي يعتمدها مفكرنا للتدليل على افتقار التراث الإسلامي التقليدي إلى هذا النموذج. إن المثقف منتوج تاريخي، لذلك فهو لا يمكن أن يوجد خارج الشروط الموضوعية لعصره، كما إن المثقف رأي، فهو إما أن يكون عضوياً أو لا يكون، وهو ممتنع الوجود في فضاء يضيق بالتنوع والاختلاف... يبدو هذا الاشتراط بوضوح في النقد الذي مارسه علي أومليل على النماذج الفكرية التي عرفها التاريخ العربي؛ إن المثقف لا يمكن أن يكون «أخرسَ» ولا ظلاً لسلطان. إن حرية إرادة المثقف وتعبيره الحر عنها هما شرط وجوده، لذلك لا يمكن الفقيه أن يصبح مثقفاً حتى ولو كان معارضاً، لأنه ينهل من النبع نفسه، ويحمل في صدره جرثومة الاستبداد السلطاني.

بهذه المعايير، لم يوجد المثقف قط في التراث العربي؛ إنه ما زال في حكم المشروع، لأنه نموذج لا يمكن أن يستقيم خارج منطق الحرية وإقرار «شرعية الاختلاف». إن مهمة المثقف لا تكتسب بالإرادات والمواقف وحدها، بل هي جزء من كل، يتشكل داخل نسق موضوعي، يلعب فيه النسق الاجتماعي والقابلية التاريخية أدواراً حاسمة.

كلمة الافتتاح

عبد المجيد القدوري(*)

حضر الدكتور علي أومليل في واجهات مختلفة على الساحة الوطنية والدولية، فهو أولاً وقبل كل شيء مُرَبٍّ ومكوِّن لعدد هائل من الأُطر المغربية، في وقت كانت البلاد تحتاج إلى مُكَوّنين. ثم ينبغي ألّا ننسى مساره كفيلسوف طبعت مساهماته المجال الفلسفي، وفي وقت، كان الحقل الفلسفي يشكو من مضايقات لا حصر لها. لقد كان ولا يزال من مشيّدي الفكر الفلسفي والنقدي البنّاء، ولربما كان من مؤسسي المدرسة الفلسفية المغربية لا سيما وأن عدداً هائلاً من خرّيجها وباحثيها كانوا من طلبته. ومما قَوَّى وزكّى مجهودات المفكر التزامه السياسي التقدمي الذي أعطى الكثير للمغرب، وساهم بشكل فعال في خوض معارك الانفتاح الديمقراطي الذي تنعم به أجيال اليوم.

لعل مسار علي أومليل المتعدد الأوجه هو الذي جعل مشروعه الفكري متميزاً. وإن كلية الآداب والعلوم الإنسانية

(*) عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.

بنمسيك لفخورة بتنظيمها يوماً دراسياً بحضور العلّامة نفسه، وفتحها نقاشاً مثمراً بين هذا الباحث من جهة، والزملاء والطلبة من جهة أخرى. وفي هذا الإطار نتساءل عن سمات المشروع الفكري الأوملیلي؟ يبدو من خلال مؤلفات هذا المفكر أن الهاجس الذي حركه ويحرك جيله من أمثال عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري يتمحور حول تحديث المجتمع المغربي الذي يمر أساساً عبر أعمال النخبة العالِمَة. كيف ذلك؟

ألحّت كتابات علي أومليل على أهمية قراءة التراث العربي الإسلامي، منبع التراث المغربي، قراءة نقدية لأن سُمك هذا التراث يتحكم بطريقة أو بأخرى في المسار الذي يسير عليه المغرب، ولأن العوائق والشدائد التي تحول دون ركوب المغرب قطار الحداثة ترتبط بهذا السمك التراثي، فالنخبة مطالبة بالقراءة النقدية، وعليها أن تتخذ المنهج الملائم. فلا غرابة أن نجد علي أومليل من الأوائل الذين اهتموا بابن خلدون واشتغلوا عليه، في وقت لم يكن يهتم به الكثير من مثقفي المغرب. اهتم بالمنهج الخلدوني وتعمق فيه ليتجاوز ظاهر الأشياء ويتعمق في باطنها، فاعتمد النهج الخلدوني ليقرأ التراث قراءة متمعنة وهادفة لينطلق تفكيره إلى الأداة المسؤولة عن التسيير، أي الدولة الوطنية.

إن تدبير الشأن الوطني يقتضي، في مشروع علي أومليل، القيام بإصلاح على مستوى الأداة، والإصلاح الموفق هو الذي ينطلق من قراءة نقدية للتراث من أجل تجاوز الميت فيه. قراءة بعيون مفتوحة على ما يجري من حولنا، لأن الأستاذ علي أومليل يريد أن يكون مغرب اليوم وغداً منخرطاً وفاعلاً ذا أبعاد كونية.

إن الانخراط في الكونية يتطلب، على حد قول الأستاذ

أومليل الباحث، تحصين ذات «الأنا» وتقوية الآليات المتحكمة والمكونة لشخصيتها التاريخية، لأن عملية التحصين الداخلي تطمئن وتخلق مناعة تجعل «الأنا» قادرة وقابلة لذات «الآخر» المختلف، لأن الواقع المعاش يفرض ذلك. ومن ثم، نفهم الطرح الذي قدمه علي أومليل والمتمثل في مبدأ شرعية الاختلاف: المفهوم الذي أخذ ويأخذ باهتمام الباحث الذي يعتبر هذه الشرعية دينامية لا تتوقف وتتجدد بتجدد الظرفيات إنْ على المستوى الداخلي أو العالمي.

شهادة شخصية في حق رجل

عبد الإله بلقزيز(*)

لا أعدكم بالكثير من الحياد إذ أحدّثكم عن د. علي أومليل أستاذي وصديقي. الحياد، في مثل هذه الحال، مهنة لا أُتقنها ولا أحسَبُني من أهْلها المشهود لهم بحُسن الأداء. فأنا ككثير من بني جنسي، مصابٌ بداء عُضَال اسمه الوفاء. ولقد قلتُ يوماً، وكررتُ دوماً، أن الحب هو المرضُ الوحيدُ الذي لا يتمنى المرء أن يُشْفَى منه، وهل الوفاءُ غيرُ هذا الداء الذي ليس منه شفاء؟ فلتعذروني، إذاً، عن ضَعْف حياد ليس في المُكن، وعن شديد انحيازٍ في الإفصاح يُسْرِف، وإن كان ليس فيه ما يعاب على قائله أو يُقْرِف، وعذريَ في هذه «البلوى» أن المسافة بين الحياد والانحياز ـ في هذه «النازلة» ـ أضْأَلُ مما يُظَنّ، وأن المتردِّدَ بين حَدَّيْها كالذاهب والجائي في مُشتَرَكِ المساحة: في مكانه يكاد لا يتحرك.

أنا من مدرسة في الأخلاق تؤمن بأنه ليس يجوز لامرئ أن يشرب من بئر فيُلقِي فيها حجراً. ولقد شربت من هذه البئر العذباء، ولسْتُ على طريق المتنكرة الجاحدة أذهب. فلتشفع لي مناقب القدامى في أن أتمسك بمأثور أُجِلُّهُ ولا أستحله تحت عنوان

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

مبهم، لأنني أفهم ـ ما قدّر لي أن أفهم ـ أن المرء يتعلم، مرتين يتعلم: مرة حين يعرف، وثانية حين يُنْصِف. وأنا لست أسْأَم من معاقرة ما أفهم. ولذلك لابأس من أقترف حقاً محقوقاً فأعترف:

أعترف بأن د. علي أومليل كان لي، في زمن مضى، أستاذاً له تتلمذت، وعنه أخذت، وبه اقتديت حين صرت لغيري أستاذاً. كثيرون غيري، كانوا مثلي بين يديه تلامذة قبل أن يفرنقعوا عن شعور التواضع فيُمْسُوا في مراياهم جهابذة. حينها، ما كان علي أومليل مجرد أستاذ في جملة الأساتذة، كان الأستاذ الذي يلعلع اسمُه كالرصاص الحيّ في ليلة باردة. كان جديّاً، وكان صارماً، وكان مخيفاً كغفير يحرس العقل من فكرة فاسدة. بالصرامة أَخَذَنَا، وبالصرامة طَبَعَنَا، فمِنّا من بهذا الطبع تَطَبَّع، ومنَّا من لم تسعفه فتَفَجَّع، ومنَّا من أنكرها عليه واستشنع. لكنَّا جميعاً بعد إذْ خضنا في دروب الحياة وزواريبها، أدركنا أنّ مِنْ غير أَخْذِ النفْس بالحزم والصرامة لا شيء ينفع.

لَقِيَ طبْعُه في نفسي هوىً فأدمنته وتَخَلَّلني مسْلكاً مع النفس والآخرين وما بَرِحْتُه. لَكني ـ شأن كثيرين غيري ـ ما أحرزت حظاً من الفَلاحِ في تزويج الصرامة للظّرف والتفكّه: وهما ما انفكّا يقترنان عنده ويتصاحبان بقوة العفو والسجيَّة من غير تكلف. ومع أني تلقّنت علوم التبسُّط والتفكُّه في رحاب ساحة جامع الفِنَاء قبل أن أعلم لعبة الدالّ والمدلول في اللسانيات، إلا أني ما بلغت شأواً في استعارة سخريته الحادة، ولا في تهريبها في خطاب الصرامة، ولا شرح الله صدري لأفك لغز تلك اللغة الصّخرية ولغة السخرية، فَبَدوْتُ ـ والعياذُ بالله ـ لِمَنْ ساقتهم أقدارُهم السيئة لدروسي عابساً، متجهّماً، مكفهِرَّ الوجه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وأعترف، ثانياً، بأن لدروسه في النفس والرّوع ثِقْلاً يشبه الزلزال. تدلف إلى الدرس، وقد خِلْتَ نفسك مُصَفَّحاً بدروع اليقين

النظري تحميك من رشَقْةٍ أيديولوجية تفاجئك من هنا أو من هناك. ثم لا يلبث أن يسدّد ضرباته لحصونٍ أَحْكَمْتَ على يقينياتها فيصيب من كثير منها مقْتلاً، أو يُحْدِثُ فيه ثقوباً لا تلبث أن تتحول إلى كُوىً يتسلل منها هواء السؤال الحرام. على المرء أن يكون ماركسياً في ذلك الزمان ثم يتابع دروس الفكر السياسي الليبرالي الغربي عند علي أومليل ليعرف وطأة ذلك الصَّدْع الذي يَشْرخ صرحه.

وأعترف، ثالثاً، بأنه من أفضل من كتب وأَلَّفَ في بلاد العرب والبربر وأتقن وضع أسئلة الفكر والاجتماع تحت المجهر. وفي زمنٍ قياسيٍّ شَعَّ اسمُه في بلاد العرب جميعاً وصار لجماهير قرائها مصدراً ومرجعاً. وما كان يهوى لعبة المريدين والأتباع وإن كان له في الطلبة والقراء أشياع. فالرجل كان شديد الاعتداد بفرديته الفكرية التي تفتح له أفق الحرية في القول وإن هو في السياسة التزم وفي ساحات العمل المدني صَالَ ما شاء له الصَّوْل. حين تقرأه، يداخِلُكَ الشعور بأنه لا يكتب، بل يؤسِّس، ويدمِّر كي يُعَمِّر. ولقد ساجل وأفحم مبتعداً عن المهاترة، سالكاً في التأليف طريقة المتقدمين في المناظرة، وإن أنت تلقي على كتبه نظراً، لواجد فيها أَمْيَزَ عيون الموضوعات وأَشْكَلَهَا، وأمْثَلَ مقاربةٍ لأصولها، وأَرْشَقَ منهج لتقليبها على الوجوه كافة، وأغزَر مادةٍ عنها تنتفع بها الكافة. وحين تتأمل عناوينها وتتميَّزُ وحدتها وتلاوينها، تُؤْخَذُ بما فيها من جِدَّةٍ ومن إشكاليات تأسيسية عِدّة. في «ابن خلدون»، بَزَّ أقرانه ممن تَخَلْدَنُوا قبله أو معه، فما وقف شارحاً المقدمة أو ذاهباً بها إلى استنتاجات يَنُوءُ فكرُ العلامة بحملها: أعاد الرجل إلى عصره وإلى زمنه المعرفي، تماماً كما فعل مع ابن رشد، وأبطل العمل بلعبة الْتماس الأجوبة من «ريبيرتوارات» القدامى راسماً للتراث سقفه. وفي **الدولة الوطنية**، كان صاحب مقالة «على قول أبي الفتح الشهرستاني» فَدَشَّنَ مسألة ستصبح بعده في التفكير عنوان مرحلة. وفي **الاختلاف**، عاد إلى الأجداد، واستنطق المتون،

باحثاً عمّا يقنع الأحفاد بأن فكرة الاختلاف ما عرفها المسلمون إنْ هي صُرِفَتْ على معناها الحديث. وفي **المثقف والسلطة**، تَسَرْتَرَ بجولةٍ باذخة في النصوص، فحاكم الكتاب والفقهاء والفلاسفة وما أفلت من تحقيقه منهم غير المتصوفة. وقل مثل ذلك في غير تلك من الكتب.

ثم إني أعترف، رابعاً، بأني مدين لصداقته الغنية التي علمتني مقدار ما يحمل من تواضع العلماء. تواضُعٌ ما كان يسعني أن ألحظه، من موقعي قبل ربع قرن. تواضُعٌ يُنْسِيكَ الفارق ـ الذي لا يُنْسَى في العادة ـ بين الشيخ والمريد. تواضع يُشْعِرُك بأنك من الأقران وما أنت له بقرين، لكنه ليس على شعورك هذا ببخيل أو ضنين. بعفويةٍ شفافة يتصرف ولا يُسَلِّفُكَ إحساساً بالصداقة، بل عن طيب خاطر يمنحه، وبين فينة وأخرى يتذكره، ويحرص على أن يجدِّده، بلقاء هنا أو هناك: في دارته أو في مقهى أو مطعم، أو من طريق مكالمةٍ تُلْقِي الرّذاذ الرطب على رتابةِ يومك فتُنْعِشُه.

أستاذ كبير، ومفكر كبير، وصديق كبير، وإنسان كبير. قلّما في امرىءٍ تجتمع الصفات هذه جميعاً. عرفته في أمكنة وأزمنة مختلفة: في الجامعة، في ساحة النضال من أجل حقوق الإنسان، في المؤتمرات والنّدوات وحلقات النقاش في المغرب وخارج المغرب. عرفته في السِّلْم وعرفته الحرب، حيث الموت ينهال علينا قذائفَ وصواريخ في كل دقيقة وثانية على مدار ثلاثة وثلاثين يوماً في سيِّدةِ المدائن العربية بيروت، في صيف عام ٢٠٠٦؛ كان الرجل شجاعاً وشامخاً كعهدي به، وكنا نجد الوقت كي نلتقي ونتحدث في لحظةِ هدنةٍ بين غارتين صهيونيتين. بل كنا نجد الوقت كي نضحك، لعلنا نقاوم الموت والحصار أكثر.

علي أومليل عَلَمٌ من أعلام فكرنا، رجل من رجالات عصرنا، رمز ثقافي أعطى وما أعياه السؤال. هنيئاً للثقافة العربية بهذه الطينة من الرجال.

المشاركون

توفيق رشد	أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.
رضوان سليم	أستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الخامس ـ المغرب.
عبد الإله بلقزيز	أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.
عبد اللطيف فتح الدين	منسق مسلك الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.
عبد المجيد القدوري	عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.
علي أومليل	مفكر وباحث، وسفير المغرب في لبنان.
عمر بوفتاس	أستاذ الفلسفة، جامعة بنمسيك ـ الدار البيضاء.

محمد أندلسي	أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل ـ مكناس.
محمد الشيخ	أستاذ الفلسفة الدينية والسياسية، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب ـ الدار البيضاء.

(١)

علي أومليل:
الأستاذ المفكر والسياسي

توفيق رشد(*)

درست عند الأستاذ علي أومليل في وقت عرفت فيه كلية الآداب بالرباط مشهداً فكريّاً متميزاً تراوح بين ماركسية متوحشة وساذجة، ووجود أساتذة كبار مغاربة وشرقيين، وقتها كنا نتابع محاضرات د. نجيب بلدي وزكرياء إبراهيم وعلي سامي النشار وغيرهم، إلى جانب اهتمام الأساتذة المغاربة بالإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم والمنطق، ولم يشكّل حضور الأستاذ علي أومليل بالنسبة إلينا تراكماً معرفيّاً إلى ما حصلناه من معارف، ولكنه كان توجيهاً ومساراً نوعيّاً.

لقد جاءنا د. أومليل من السوربون، والكوليج دي فرانس والمكتبة الوطنية، كانت باريس تعرف حينها رجّة فكرية وثقافية

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.

متميزة، كان فوكو ولاكان ودريدا ودولوز وغودلييه وستراوس وشاتليه أعلام تلك المرحلة، فكَوَّن في أنفسنا رغبة جنونية في أن نحلّ عند هؤلاء كضيوف. أنجزت بحث الإجازة تحت إشرافه وتوجيهاته وغادرت توّاً، إلى جامعة السوربون حاملاً معي توجيهات الأستاذ أومليل التي ما زِلْتُ أُكابر في إيصالها لطلبتي حتى اليوم.

لقد عَامَلَنَا الأستاذ علي أومليل بصرامة تصل إلى حد القسوة، وحب يصل إلى حدّ التبنّي، وعلّمنا كيف نتعامل مع تاريخ الفلسفة، وأن المفاهيم والأنساق الفكرية نسبية، وأن الفكر ليس «بساطاً عريضاً يمتدّ من عصرنا إلى آدم عليه السلام»، وأن ابن خلدون ليس مفكر كل العصور والأزمان. ولا يسع الوقت ولا المجال لسرد ما خبرناه مع الأستاذ في دروسه ومحاضراته.

يُقيم المفكر علي أومليل مسافة بينه وبين كل الموضوعات التي يقوم بدراستها، خاصة عندما يتعلق الأمر بالماضي أو التراث. هذه المسافة هي الشرط الضروري للبحث عن الأسُس، والمُنْطَلَقات، والخَلْفِيّات التي أفرزت هذا النِّتاج الفكريّ أو ذاك، هذه التجارب والنظريات والمعارف أو تلك. سواء تعلّق الأمر بابن خلدون أو بالإصلاحيين، بمسألة الاختلاف أو الثقافة، نجد أنفسنا على عتبات السؤال: في أي وضعية، وعلى أساس أي خلفية تمكنت هذه الأفكار أو التجارب من الظهور والتّشَكُّل، لكي تذوب وتتوارى وتتلاشى بعد ذلك؟

هذه المسافة أيضاً تجعل من الكتابة عنده لا تنخرط في تصوُّرٍ خَطّي مُتَّصِلٍ مُسْتَمِرٍّ يبحث عن التَّلَاقِي والدَّوام والاستمرار، وهجرة الأفكار والمفاهيم من حقل إلى آخر: فـ «المفاهيم كثيراً ما يتغيّر ما لها من قيمة ومن وظيفة حين تغادر مجالها الأصلي

إلى مجال آخر»[1]. هذه المسافة كذلك جعلت من «**الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**» تُعْنى بالخطاب بوصفه نُصْباً أثريّاً (Monument) لا يسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» يتوارى خلفه، أو خطاب يُبَشِّرُ به.

هذه المسافة تجعل كل أعمال المفكر علي أومليل تنطلق من **الحاضر**. الحاضر هو الذي يمنحها أُفق التَّفْكير والتساؤل، أما الماضي فقد كَفَّ عن شحذ هذا الحاضر، فالأموات لا يقدرون على تدبير شؤون الأحياء.

الانطلاق من **الحاضر** وأسئلته الملحّة هو الذي جعل علي أومليل يطرح بدوره السؤال: «**في معنى التنوير**»؟ في أكثر من موضع، وهذه مسألة تجعل كتابته تنخرط في سؤال لم تكن الفلسفة الحديثة قادرة على الإجابة عنه، بل لم تستطع قط التخلص منه ـ كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو ـ ، «وها هي الآن، ومنذ قرنين من الزمان ما زالت تعيده وتكرره بأشكال مختلفة، فمن هيغل إلى هوركهايمر أو هابرماس مروراً بنيتشه أو ماكس فيبر لا توجد فلسفة إلا وواجهت، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة السؤال نفسه: ما هو هذا الحدث الذي يسمونه الأنوار والذي حدد، ولو جزئياً على الأقل، ما نحن عليه، وما نفكر فيه وما نفعله الآن؟ فإذا تخيلنا أن *Berlinische Monatschrift* (**شهرية برلين**) ما زالت موجودة في أيامنا هذه وأخذت تطرح على قرائها السؤال: «ما هي الفلسفة الحديثة؟»، فربما نستطيع أن نجيب وبكل تلقائية: «إن الفلسفة الحديثة هي تلك التي حاولت، وبكل حذر منذ قرنين

---

(١) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٨.

الجواب عن السؤال: ما هي الأنوار؟»[٢].

يقيم علي أومليل مقارنة: «بين مواقف مُفَكِّرينا ومواقف الأَنْواريّين الأوروبيين تُجاه قضايا محددة: كمفهوم العقل والعقلانية، وعلاقة الدين بالعقل والإيمان بالعلم، ونقد الحكم الاستبدادي، وقضية التربية باعتبارها تربية على الحداثة والمُواطنة والديمقراطية». مُبْرِزاً الاختلافات بين الأنواريين والمفكرين العرب الإصلاحيين، خاصة فيما يتعلق بمسألة نقد الدين، فما كان لهؤلاء أن يذهبوا في نقدهم للظاهرة الدينية، والوحي، والمعجزات، إلى المدى الذي ذهب إليه الأنواريون، لأن الدين بالنسبة إليهم يمثل هوية جماعية دفاعية لمجتمعاتهم الواقعة تحت الضغط الأجنبي. «قُصارى ما يستطيعونه هو تخليص الدين من الخرافات، ومن الوسائط، أي من سلطة الفقهاء، التي تتوسَّط بين النصوص المقدسة الوسيطة بين الناس، ومن سلطة شيوخ التصوُّف الطُّرُقي».

يظل الدين، إذاً، مرجعية ونقطة ارتكاز المصلحين المحدَثين، إلا أن الإصلاح كان يعني أيضاً بالنسبة إليهم اللحاق بمستوى الأُمم المتقدمة، أي الأوروبية، باقتباس ما هو صالح لديها من مبادئ وتنظيمات ومؤسسات، ومن ثمة **الازدواجية** التي طبعت فكر الإصلاح. ذلك أن هناك وَعْياً جديداً لدى المسلمين المحدثين لم يكن يعرفه الأقدمون: وهو **الوعي بالتَّأَخُّر**، وضرورة تجاوزه بعملية **مزدوجة**: باقتباس أسباب قوة الغرب من قِيم

(٢) ميشيل فوكو، «ما هي الأنوار؟،» ترجمة حميد طاس، **فكر ونقد**، العدد ٥ (١٩٩٨).

ومبادئ وتنظيمات، وبتبنّيها بإعادة قراءة التراث، قراءة انتقائية، فلا يُسْتَدْعَى كل التراث، بل يُهْمَلُ الكثير مما يحتويه، أو يُنْتَقَد، أو يُسْكَتُ عنه.

صحيح أن هناك تشابهاً بين وضعية التأخر عند المسلمين ووضعية التأخر في ألمانيا الذي عبّر عنه هيغل بضعف الدولة الألمانية، ورصده ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية**، وسبق لعبد الله العروي أن رادف بين التأخر التاريخي في ألمانيا والتأخر التاريخي عند العرب في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. غير أن المطابقة بين الوضع الألماني والوضع الإسلامي غير جائزة لأن ألمانيا لم تعرف وضعية الاستعمار في زمن التقنية والعلم الحديث.

لقد فهم المصلحون المحدثون التقنية المعاصرة فَهْماً سطحيّاً، فظلُّوا حبيسي التصور الوسائلي والأنتروبولوجي للتقنية، معتبرين أن التقنية الحديثة محايدة، فالمفهوم الوسائلي للتقنية؛ يُقْصَدُ به أنها تحقق للإنسان غايات معيّنة، والمفهوم الأنتروبولوجي؛ يعني أنها ناتجة من نشاط وفعل الإنسان، وهذا التصور يُغَيِّب الأساس الميتافيزيقي للتقنية (هايدغر).

ليس الإصلاح أو التنمية مجرد استيراد لمجموعة من البرامج والأدوات والآلات، إذ لا يجوز أن نعتبر الانفجار التّكنولوجي واكتساح التّقنيّة والعلم الحديث مجرّد نقلٍ بريء وحيّادي لاستراتيجيّات التّنمية، ولأفكار ومذاهب نقبلها أو نرفضها، لأنّ هناك نمطاً كاملاً من الحياة والوجود هو الذي يخترق كلّ المعاقل، والوطنيّات والهوّيات القوميّة والعقائديّة. إنّه قدر هذا العصر، لا يستطيع أحَدٌ اختياره، كما لا يستطيع رفضه، إننا

لا نقدر أن نخترع تنويراً على مقاسنا، إذ لا يجوز أن نتحدّث عن تنوير أوروبي وآخر إسلامي وآخر صيني أو ياباني، لأننا نعيش في عصر الانفجار الإعلامي، عصر الأقمار الاصطناعية والهندسة الوراثية والإنترنت، فالكوني ليس هو مجموع ثقافات إقليمية أو ثقافات أُمَم تصير إلى حالة كونية. الكونية هي هذا القدر الميتافيزيقي الذي يَصْهَرُ ويُذِيبُ الهويات الثقافية والعقائدية والعرقية، الكونية هي استراتيجية لمحو الحدود الجغرافية، ومن هنا بدأ الحديث عن المواطن العالمي (Le Citoyen planétaire). والديمقراطية لم تنشأ عندنا من تنوير النُّخَب أو نضال الشعوب ولا أريحية الأنظمة السياسية، إنها ناتجة من استحالة ممارسة الاستبداد الذي كان يبحث عن شرعيته في السماء، التي أصبحت عامرة بالأقمار الاصطناعية للتجسس على الأرض.

إن ارتباط التنوير والديمقراطية بهذا القَدَر الميتافيزيقي الكوني لا يُعْفِي النُّخب والمؤسسات، كما لا يُعْفي المفكرين من الجهد لترسيخ وترشيد الديمقراطية في بلدانهم لأن الديمقراطية تقتضي الوعي بالتعدد والفرق والاختلاف «فالنظام الديمقراطي يُسَلِّم بالاختلاف ويشرِّع له ويُنَظِّمُه ويبني عليه»[٣].

يطرح كتاب علي أومليل **في شرعية الاختلاف** مسألة الاختلاف في إطار حالتين متباينتين تماماً:

الأولى تتعلق بالصورة التي رسمها المسلمون عن الآخر المُخْتَلِف، وهم أغلبية مُنْتَصِرَة وصاحبة سيادة.

---

(٣) انظر: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ثقافتنا القومية؛ ٥ (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، ص ١٠.

والثانية تتعلق بالأقلية المسلمة مع المُخْتَلِف عنها، وهي تحت سيطرته وسيادته، ويتعلق الأمر بالموريسكيين بالأندلس.

والسؤال في الحالتين معاً هو: كيف أدار المسلمون ودبَّروا مسألة الاختلاف مع الآخر؟ ومن هنا يرصد الكتاب مواقف حَصَل فيها القبول بالرأي المُخْتَلِف والمُخالِف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي، بتشجيعها للتسامح وحرية إبداء الرأي. إلّا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع، ولا تدل على البنية العامة للتفكير[٤]. ومواقف أُخرى تَعْتَبِر أن الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير. وهذا هو معنى الحديث عن «الفِرقة الناجية» عندما يتعلق الأمر بأهل السُّنَّة، وعن الحقيقة الموقوفة على من يملك عصمة العِلم إذا تعلق الأمر بالشيعة، الأمر الذي يرشح عنه التسلُّط، والاستبداد يعني السعي دائماً إلى الجمع بين مِلْكِيَّة السلطة المُطْلقة وملكية الحقيقة المُطْلَقَة[٥].

يُفْصِحُ الكتاب عن دعوة صريحة إلى: شرعية الاختلاف، كأساس لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، ولا عودة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناءً على وِفاق عامّ متجدد بالوسائل الديمقراطية. ذلك أن الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني، تقوم على رباط المواطنة[٦].

إذا كان هاجس الكتاب هو التّأسيس لمجتمع ديمقراطي ينبني

---

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

على أساس حرية الرأي، وتحريم التعذيب وضمان حق التعليم والصحة والشغل، والتّأصيل الثقافي لفلسفة حقوق الإنسان، فلماذا الرجوع، إذاً، إلى أوضاع فكرية عند قدماء المسلمين؟ وما الفائدة من تقصّي مسألة إدارة الاختلاف عند هؤلاء؟

إن الحق في الاختلاف يرجع وجوده إلى الكيفية التي تشكّلت بها عقلية معينة: فالعقليات هي وارثة لماضي مديد، هو الذي شَكَّلها وكيَّفها، وبما أن العقليات ـ كما أثبت ذلك المؤرخون وبخاصة مدرسة الحوليات ـ هي بطيئة التغير، لذلك يصبح الرجوع إلى التراث الثقافي والتنقيب فيه وتحليله مسألة ضرورية لاستشكال مسألة الديمقراطية خارج إي اختزال[٧].

يشير الكتاب في البداية إلى نوعين من الاختلاف: اختلاف داخل المعتقد الواحد يسلّم بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، واختلاف مع من هم خارج دائرة المُعْتَقَد المُشْتَرَك.

في الإسلام، ما دام هناك كتاب وكلام الله، فلا بد أن يُحْتَاجَ دائماً إلى مَنْ يفسِّر هذا الكتاب ويترجمه ويؤوّل الواقع به ويؤوّله بالواقع. ومعنى ذلك أن أي مجتمع إسلامي لا بد أن يقوم على معرفة نظرية (دينية). وهذه نقطة أساسية وحاسمة، حيث إن وجود كتاب يفترض وجود طائفة هم العلماء بالنص الديني.

في الجيل الأول، كان الخلفاء الأربعة رؤساء للدولة الإسلامية، وفي الوقت نفسه علماء بمقاصد كتاب الله وسنة رسوله، فهم أنفسهم اجتهدوا بخصوص الوقائع الجديدة. وهذا هو نظام الخلافة المثالي. ثم بعد ذلك حصل افتراق بين السياسي

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

والمثقف أو العالِم؛ بتأسيس نظام الملك في الإسلام مع معاوية؛ وهذه طبعاً كلها تأويلات وصياغات من طرف المؤرخين.

هؤلاء العلماء تأرجحوا بين من كان يُرْسي دعائم عقائد أو قوانين وقواعد، تقول الأشياء، كما هي، بشكل كامل ونهائي، توصد باب الحق في الاختلاف وتنبذ الحوار، «فبما أن القرآن واحد وغير مُخْتَلَفٍ فيه، فلماذا الاختلاف إذن؟»[٨]. وهؤلاء هم الأغلبية السائدة، وهناك من اعتبر أن المُطلق هو تَجَلٍّ لِما لا يوصف وما لا يُقال ولما يَتَعَذَّرُ الإحاطة به. فما لا ينتهي لا يُعبَّر عنه إلا ما لا ينتهي والكلام منتهٍ، والمتكلم منتهٍ، ومن هنا نسبية المعرفة البشرية.

نقرأ في **الفتوحات المكية** عن خصوصية وفردانية المعرفة التي تعتبر أن الله: «لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة لشخص مرتين»[٩]، ومن ثمة فالوجود كله مبني على التعدد والفرق والاختلاف، فليس ثمة «**محاكاة**»، أي ليس هناك شيء يردد أو يحاكي أو يكرّر شيئاً آخر: «بل كل موجود (هو) متميز عن غيره...»[١٠] فما في الوجود شيء له مثل، والحق في تجلياته تعدد واختلاف وفرق؛ وهذا يستدعي أن تكون اللغة رمزية إشارية.

لم يُعْنَ كتاب **في شرعية الاختلاف** بهذا الموضوع، بل كانت عنايته باختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٩) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى؛ تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المكتبة العربية؛ ١٢٤ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، السفر الثاني عشر، ص ٣٢٧، الفقرة ٢٦١.

(١٠) المصدر نفسه، السفر الثالث، ص ٣٤٧، الفقرة ٣١٣.

لهم[١١]. هذا الاهتمام كان وارداً منذ كتاب **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون** الذي اعتبر أن التدوين فرضه الاختلاف، أي أن جمع القرآن وجمع الحديث وتثبيت التراث كِتَابَةً كان وراءه هاجس درء الاختلاف[١٢].

وفي سياق الحديث عن التسامح في كتاب **الإصلاحية العربية والدولة الوطنيّة**، يقول علي أومليل: «إن التسامح يعني قبول **الاختلاف**. ما عدا في مجتمع مهدَّد من خارج. آنذاك يعني الاختلاف في نظر أهل هذا المجتمع تشتتهم، مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة. وهكذا تُعْطى لِقِيَم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى، ويُكْبَت أو يُحارَب كلُّ ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف. إن هذه الظاهرة لا تتجلى فقط عندما تكون الأمة في حالة حصار، وإنما أيضاً في فترة تشكّلها»[١٣].

في شرعية الاختلاف هناك إحساس عميق بأن الحديث عن الاختلاف غير مرغوب فيه وغير محبَّذ ويثير الكثير من الاعتراضات والردود في بلداننا، بدعوى أن المطلوب بالنسبة إلينا هو «ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي»[١٤]. غير أن مشروع مُفَكِّر الاختلاف يتوجه إلى التأسيس الفكري والشرط الضروري لكل ديمقراطية.

«إن الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة،

---

(١١) أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ص ٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٣) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٤) أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ص ١٠.

بل هو بديل عن كل استبداد مُغَلَّف بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة»[١٥].

تتزايد اليوم أهمية، بل ضرورة، قراءة كتاب **في شرعية الاختلاف** أمام تزايد وتناسل أصوات تتكلم باسم الأمة أو الشعب أو الجماهير، وأصوات تتكلم باسم العدالة والحرية والقانون، وأصوات تتكلم باسم الإسلام ونيابة عن المسلمين، لقد قال جيل دولوز لميشال فوكو ذات مرة «أنت أول من علّمنا أن الكلام نيابة عن الآخرين مسألة ندلة وخسيسة»[١٦].

إن كرامةَ المثقف وسموَّه ينحصران في كونه لا يسمح لنفسه بالكلام باسم الآخرين أو نيابة عنهم، ولكن أن يتكلم عن نفسه وباسمه الخاص. وهذا لا يعني أن كل واحد يجب أن لا ينجب غير سيرته الذاتية، ذكرياته وتحليله النفسي، وأن يتكلم عن أناهُ، بل ينبغي أن يسمِّي القوى التي يصارعها ويحدد الأهداف داخل المعركة لا خارجها، «فالكائن نفسه سياسي»[١٧].

تنتشر في لغتنا عبارات مثل: لا أحد يستطيع أن ينكر... والكل يعترف بأن... والجميع متَّفق على... إلخ. هذه العبارات تتضمن سلسلة من الإقصاءات والتهميش والعنف، فهي لا تأخذ بعين الاعتبار الفرقَ والتعدُّدَ والاختلاف.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٦) «Vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental: l'indignité de parler pour les autres».

انظر: Gilles Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990* (Paris: Les Ed. de Minuit, 1990), p. 120.

(١٧) «L'Etre même est politique».

انظر: Ibid., p. 121.

إن الكلام نيابة عن الشعب يجهل أنه قد يكون الأصلَ الإيتيمولوجي لكلمة الشَّعْبِ هي شَعَّبَ يُشَعِّبُ فهو مُتَشَعِّبٌ ومُتَفَرِّق ومُخْتَلِفٌ ومُتَعَدِّدٌ، هذا التعددُ يبدو في أنماطِ الوجودِ والتفكيرِ. فالشَّعْبُ مُتَشَعِّبٌ أكثر من تشعب خطوط كف اليد. فهل يجوز أن نختزله في وحدة ميتافيزيقية أو لاهوتية ونحكم عليه ونتكلم نيابة عنه؟

(٢)

قراءة في كتاب
«الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»

محمد أندلسي(*)

تقديم

هذا الكتاب عبارة عن نصّ مكثف، من حيث إنه لا يكتفي بتحليل ونقد الفكر الإصلاحي الحديث الإسلامي، والليبرالي، في موقفه من الدولة الحديثة، والديمقراطية، والإصلاح، وكل القضايا والمسائل المرتبطة بها، بل أكثر من ذلك فهو يبشّر ويستشرف ـ ولو بكيفية مضمرة وعبر ثنايا تحليلات الكتاب ـ المسالك أو الدروب التي يمكن أن يسير فيها مستقبلاً أي مشروع يروم تحديث الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك مشروع الباحث نفسه، لتأصيل الحداثة بصفة عامة، والحداثة السياسية بصفة خاصة، داخل واقع وفكر المجتمعات العربية.

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل ـ مكناس.

في ضوء هذه الملاحظة الافتراضية، جاء تصميم قراءتي للكتاب الآنف الذكر على النحو التالي:

أولاً: التأطير النظري

إن أحد أهم مسوغات طرح سؤال الإصلاح ـ والكيفية التي صيغ بها هذا المفهوم داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية، التي تقيس كل ما يتعلق بالمجتمع والإنسان بمعيارية دينية متعالية ـ يمكن استمداده من كون أن أحد شروط إنجاح أي إصلاح مجتمعي، يقتضي بالضرورة التعرف على الموروث الفكري والثقافي الذي سيعمل الإصلاح داخله وفي مواجهته.

يميّز الباحث بين مفهومين للإصلاح داخل الفكر العربي الإسلامي:

المفهوم التقليدي للإصلاح والذي ظهر في سياق محاولة تصحيح الخلل الداخلي الذي أصاب المجتمع الإسلامي. ويعني هنا الإصلاح الرجوع إلى الإسلام المعياري ونبذ التقليد بما هو انحراف وابتعاد عن الأصول.

أما **المفهوم الحديث للإصلاح** فمصدره الضغط الخارجي والتغلغل الأوروبي في البلدان الإسلامية، وهو التغلغل الذي جعل المسلمين يربطون تأخرهم بالاستبداد السياسي، وبانعدام النظام الدستوري الذي يمثل في نظرهم، السر الكامن وراء تقدم الغرب. من هنا طُرحت ـ حسب الأستاذ علي أومليل ـ مسألة ضرورة اقتباس عناصر الإصلاح من الخارج. كما يجب على هذا الإصلاح أن يتمحور أساساً على إصلاح جهاز الدولة. وما يجعل مفهوم الإصلاح يطرح بهذه الصيغة ـ وبكيفية مغايرة للصيغة التي طُرح بها في تاريخ الإسلام إبّان الحملات الصليبية ـ هو تسليم المسلمين بتأخرهم

الذاتي تجاه أوروبا، وليس لمجرد الانهزام أمامها. فالإصلاح الحديث ـ في نظر الباحث ـ يتميز عن القديم بكونه يقوم على مقارنة تؤدي إلى وعي بالتأخر، وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم[1]. لقد اعتقد المسلمون بأن سر تفوّق الغرب هو نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، كما إنّ تأخّر العرب راجع إلى نظامهم السياسي القائم على الاستبداد.

ثانياً: الإشكالية المحورية

في ضوء التأطير النظري السابق يمكن صياغة الإشكال المحوري للكتاب في التساؤلات التالية: لماذا حصر الفكر السياسي العربي والإسلامي الحديث مشكل الإصلاح في المؤسسة السياسية؟ ولماذا ظلت قضية الدولة والدستور هي القضية المحورية في هذا الفكر؟

هذه الكيفية في طرح الإشكال وفهمه ـ غير المسبوقة، في نظري، والتي يمكن إدراجها ضمن القضايا اللامفكر فيها في الخطاب النقدي الحديث والمعاصر ـ هي التي جعلت الباحث يتخلى عن المقاربة المذهبية للفكر الإصلاحي العربي الحديث، لصالح المقاربة الإشكالية التي توحّد مختلف اتجاهات ذلك الفكر، كانت سلفية إسلامية أو ليبرالية. يقول الدكتور علي أومليل: إنّ مفكري الإصلاح المحدَثين، وهم يُرجعون تخلّف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية، ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيّدة بالقانون عند فريق، وبأصول

(١) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢١.

العدل الإسلامي عند فريق آخر، يتفقون جميعاً على جعل جوهر المشكل سياسياً بالأساس[٢].

ثالثاً: أبعاد هذا الفهم والاختيار الإصلاحي وانعكاساته على الفكر العربي الحديث والمعاصر

لقد كان لهذا الفهم والاختيار ـ أي حصر إشكالية التأخر والتقدم في المؤسسة السياسية ـ عدة دلالات ستنعكس نتائجها سلباً على الفكر العربي، نستطيع أن نحصرها في العناصر التالية: ١ ـ اختزال الإشكال الديمقراطي في المسألة الدستورية. ٢ ـ جعل مسألة التحديث مسؤولية الدولة. ٣ ـ العمل على تقوية الدولة وإضعاف المجتمع المدني. ٤ ـ ظهور الدعوى الانقلابية. ٥ ـ ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي. ٦ ـ الخلط بين المفاهيم والعصور.

١ ـ اختزال قضية الديمقراطية في الإصلاح الدستوري وظهور النزعة الانقلابية

لقد أدى تمركز المشكل في القضية الدستورية إلى بروز اختيارين:

ـ اختيار إصلاحي يطالب بالحريات وسيادة القانون وسلطة نواب الأمة.

ـ اختيار انقلابي يعوّل على الانقلابية، ويلجأ إلى العنف ضد السلطة القائمة باعتبارها عائقاً أمام الإصلاح.

وحسب الباحث، لقد وُجدت بالفعل في الفكر والعمل

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

السياسي الحديث هاتان الدعوتان: الدعوة إلى الديمقراطية الدستورية البرلمانية، والدعوة إلى سلطة قوية تعمل على الإنجاز الفوري للمطالب الاجتماعية والقومية.

٢ ـ جعل التحديث مسؤولية للدولة أدى إلى تقوية الدولة وإضعاف المجتمع المدني

إن كان تحديث نظام الدولة مطلباً ضرورياً إلا أنه ليس غاية في ذاته، إذ لا بد أن يرتبط التحديث ارتباطاً حقيقياً بالمجتمع المدني، وأن يكون أداة لتحريره من التبعية، إذ التحديث يقتضي ارتباطاً عضوياً عميقاً بين الدولة والمجتمع المدني.

ويرى الباحث أنه إذا كان وراء نشأة الدولة الحديثة في الغرب حركة اجتماعية، فإن الدولة المحدثة في البلدان العربية بعد الاستقلال، جاءت كردّ فعل على التدخل الأجنبي انطلاقاً من أن قوته تتمثل في نظام الدولة فيه؛ ومن ثمة فإن مسألة تجديد جهاز الدولة عبر إصلاح الجيش، قد طرحت من خلال الوعي العربي الشقي بثنائية التقدم والتأخر. وفي هذا الإطار ينتقد الباحث مفكري الإصلاح المحدثين في جعلهم معضلة التخلف التاريخي معضلة سياسية دستورية، حيث طالبوا بتقييد السلطة المطلقة بقوانين، بينما ذهب الطرف الآخر الإسلامي إلى أن الحل يكون بالعودة إلى الشورى والعدل الإسلامي.

وهذا الاختزال للمسألة السياسية في المسألة الدستورية، يعبّر بدوره، في نظر الباحث، عن إدراك صوري شكلي لمشكل التأخر. فالدولة قبل أن تطرح كإشكالية فكرية على الفكر العربي الحديث، طرحت عليه من خلال ضرورات عملية تتعلق بإصلاح جهاز الدولة التقليدي، وكان ذلك نتيجة الضغط ثم التغلغل الأوروبي في

البلدان العربية، لهذا فهم لم يتعرفوا عليها كجهاز نظري متكامل، وإنما كعناصر متفرقة. وهذا الفهم التجزيئي لطبيعة الدولة، وتبعية جهازها المستحدث في البلدان العربية للخارج، جعلها دولة منفصلة عن المجتمع، وهذا جعلها تستمد قوتها من الخارج، وتستقوي به على الداخل.

لقد أقام الاستعمار داخل البلدان المستعمَرة جهازَ دولةٍ تابعاً، حيث صار الهاجس الأساسي لتلك التنظيمات والأجهزة المقامة، العمل على ضبط البلاد واستثمار خيراتها ومواردها لصالح الخارج. ولقد ترتّب على ذلك تضخّم جهاز الدولة وانتشاره وتغلغله في المجتمع، حيث عمل على تفكيك تنظيمات المجتمع التقليدي التي كانت تؤطِّر النشاط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني لأفراده، فأصبح هؤلاء عالة على الدولة، مما أدى إلى تغيُّر جذري في وظيفة الدولة المحدثة مقارنة بالدولة الإسلامية التقليدية التي كانت تقوم على «الإمامة العامة». لقد صارت الدولة المحدثة تطالب بأن تقوم بدور «الكفالة العامة» لأفراد المجتمع، لقد أصبحت مطالبة بتعميم المرافق، والخدمات، والمصالح ـ التوظيف العمومي، الدفاع الوطني، الصحة العمومية، التجهيزات. .إلخ ـ ولكنها عاجزة عن توفير ذلك لانعدام تنمية اقتصادية، واجتماعية، وثقافية حقيقية[٣].

تلك، في نظر الباحث، هي الخلفية التي جعلت مسألة الدولة وإصلاحها تحتل الصدارة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث. لقد صارت شمولية الدولة وحضورها الكلي، تعلّة لمطالبتها بحل المشاكل المتراكمة والطارئة في إنجاز الخدمات، والمصالح، وتوفير الشغل، عاجزة مع ذلك، بحكم التبعية وانعدام التنمية،

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

على إنجاز ما يطلب منها. ويرى الباحث أن هذا المطلب كيّف طبيعة العمل السياسي في البلاد العربية، ليجعل هذا العمل يقوم على الدستورية البرلمانية والتعددية الحزبية.

هكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة على الدولة، فتقوم هذه الأخيرة بمواجهته بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية[٤]. وهذه الوضعية ـ يعتبرها الباحث ـ من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي، لأنّ الديمقراطية، بالإضافة إلى أنها تقاليد وتربية، فهي أيضاً تنمية اقتصادية، واجتماعية، تمكّن من إيجاد مجتمع مدني منتج ومتطوّر، لا يكون عالة على الدولة، ويمكّن هذه الأخيرة من إنجاز ما تضعه من خطط وبرامج. كما إنّ الديمقراطية أيضاً، تجعل المنظمات السياسية، والنقابية، والمهنية، تلعب مع الدولة لعبة الديمقراطية في إطار مؤسسات متعاقَد عليها.

لكن بالرغم من هذا الانتقاد الذي يوجّهه الباحث للدولة الوطنية، فإن هذه الأخيرة تبقى، في نظره، المجال الممكن لنشأة الديمقراطية وممارستها وتطويرها، ومن ثمة فالنضال الديمقراطي كان ولا يزال نضالاً من أجل دولة القانون الضامنة للحقوق والحريات[٥].

٣ ـ فشل مشاريع الإصلاحية الحديثة في التحديث

لكن ليست الدولة المحدثة وحدها هي التي فشلت في تحديث المجتمعات العربية والإسلامية، بل الباحث لا يستثني أيضاً من هذا الفشل مشاريع قوى الإصلاحية العربية ـ الإسلامية منها

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

والليبرالية ـ في التحديث. فإلى جانب، فشل الدولة المحدثة، وتفاقم تناقضاتها، واستفحال استبدادها، وعجزها عن تلبية الحد الأدنى من المطالب الاجتماعية، فإن القوى السياسية الأساسية من ليبراليين وإسلاميين ـ وسيضيف لهم الباحث لاحقاً القوى الماركسية والقومية ـ لم يكن بمقدورها، هي أيضاً، أن تنتج مشروعاً تحديثياً من شأنه أن يستقطب حوله القوى الاجتماعية اللازمة للدفاع عن هذا المشروع التحديثي وإنجازه:

أ ـ فالحركة الليبرالية العربية هي أضعف من أن تردّ على هذا التحدي لأنها تفتقر إلى قاعدة اقتصادية وطنية، كما إن طبيعتها النخبوية المتعالية منعتها من التحول إلى حركة تستند إلى قاعدة اجتماعية وقوى سياسية ـ على غرار الحركة الليبرالية في الغرب. ولعل موقفها التاريخي المهادن للوجود الاستعماري وتداعياته في مخيال الشعوب العربية، ساهم في تعميق الفجوة بينها وبين الشعب. فإذا كانت الليبرالية الغربية قد أعلت من شأن الأمة واعتبرت الشعب مصدراً للسلطة ورمزاً للسيادة، فإنّ الليبرالية العربية راهنت على نخبة مستنيرة توجّه الدولة لتقود عملية التحديث والدمقرطة[٦].

ومن جهة أخرى، فإنّ الخلفية الفكرية والثقافية الغربية للنخبة الليبرالية العربية، جعلت أفكارها تبدو مستوردة تفتقر إلى التأصيل في تربتها الاجتماعية وفضائها الحضاري، خلافاً للمثقف التقليدي الذي أسعفته ثقافته المحلية الدينية أساساً في الاندماج العضوي في مجتمعه.

---

(٦) بحسب الباحث، فإن هشاشة القاعدة الاجتماعية لليبرالية العربية، جعلتها تلتجئ إلى الدولة من أجل النهوض بهذا المشروع التحديثي، وهنا تكمن المفارقة. وهي بذلك تتجاهل كون الديمقراطية تبدأ بالنضال من أجل التحويل الديمقراطي للدولة، وليس التعويل على دولة تابعة وغير ديمقراطية تتكفل هي بتحقيق الديمقراطية.

وإذا كانت الليبرالية العربية الحديثة قد تقهقرت وفشلت باعتمادها على ريادة الدولة في التحديث؛ فإنّ الليبرالية المعاصرة رفعت شعار «تقليص دور الدولة»، دفاعاً عن مصالحها الضيقة بعيداً عن المصلحة العامة للمجتمع. لقد اعتبرت أن تقليص «دولة الرعاية» ليس له من دلالة غير تقليص للضرائب، وللحقوق الاجتماعية للعمال، من ضمان اجتماعي، وأجور ملائمة، وغيرها من الحقوق النقابية. وهذا النزوع الاقتصادوي لهذه الليبرالية جعلها تراهن على الخوصصة. إنها تلجأ إلى المؤسسات الدولية وتطالبها بالضغط على الدولة لتفويت القطاع العام إلى القطاع الخاص. لهذا كانت هذه الليبرالية العربية، ليبرالية انتهازية، تدافع عن مصالحها الاقتصادية الخاصة ضد مصالح المجتمع والأمة، ومن دون ربطها بالحريات العامة وبالأساس الحقوقي للدولة، وهو أساس أبرز الباحث ـ في سياق دراسته هاته ـ مدى حيويته وضرورته بالنسبة إلى نشاط الليبراليين أنفسهم، وكذا بالنسبة إلى الديمقراطية والتحديث[٧].

ب ـ أما الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، فبالرغم من أنها تتوفر على قاعدة اجتماعية عريضة من المتعاطفين مع «مشروعها» ومع خطابها، إلا أنها هي أيضاً عاجزة عن تحقيق هذا المشروع، كما هي عاجزة عن الوفاء بوعود خطبها.

يميّز الباحث بين مرحلتين في الإصلاحية الإسلامية: الإصلاحية الأولى مع الأفغاني، ومحمد عبده، وحسن البنا، وعلال

(٧) ضرورة هذا الأساس يعلّلها الباحث على النحو التالي: إن دولة الحق والقانون غالباً ما تحول دون استغلال السلطة للإثراء غير المشروع، كما تحارب كل أشكال الزبونية والمحسوبية والرشوة ومختلف أشكال الفساد، وتقدّم حماية قضائية لحقوقها المشروعة، وتوفر فضاء من الشفافية والاستقرار كشرط للانسياب الطبيعي والمنتج لحركات البضائع ورؤوس الأموال، وعدم تعقيد مساطر وإجراءات الاستثمار.

الفاسي، والطاهر بن عاشور، حيث لم ترفض هذه الإصلاحية الغرب، بل حاورته، ودعت إلى الاستفادة منه، والتفاعل معه ومع منظومة قيمه وتنظيماته؛ ثم مرحلة القطيعة أو الردّة عن مكتسبات الإصلاحية الإسلامية من خلال تعاظم دعاوي النصّية والتكفير تأثراً بمقولات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، حول «جاهلية القرن العشرين»، ومفهوم «الحاكمية» الذي يطعن في كل أشكال السيادة الديمقراطية والشعبية. إلا أنه بالرغم من هذه الردة، فلقد تحقق نوع من الاستمرارية الإيجابية من خلال تيار ظل منفتحاً على الحداثة الغربية وقيمها الديمقراطية، مثل موقف الإخوان المسلمين من المشاركة السياسية في كل من مصر، والأردن، والكويت، واليمن؛ وموقف حزبي العدالة والتنمية في كل من تركيا والمغرب؛ وموقف حزبي حركة سلم والنهضة بالجزائر، وغيرها من التنظيمات السياسية ذات المرجعية الإسلامية[٨]. ويرى الباحث أن هذا الحق للتيار الإسلامي في المشاركة في الحياة السياسية يجب أن يُربَط بضرورة التمييز بين الحقلين الديني والسياسي، «فما دام الديني لم يستقلّ عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم تُرسِ قواعدها في استقلال عن الشريعة، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائماً سلطة الناطقين

(٨) يرى الباحث أنّه من بين المفارقات العجيبة أنّ هذا التيار الإسلامي المعتدل، لم يسلم بدوره من تكفير وهجرة واعتداء الجماعات الإرهابية عليه. وفي هذا الصدد يقول د. علي أومليل في كتابه: **مواقف الفكر العربي** «الفكر الحركي الأصولي يشكّل تحدّياً ليس لأنصار الحداثة الديمقراطية وحسب، بل وحتى للفكر الإصلاحي الإسلامي الذي دعا إلى تأصيل إسلامي للحداثة والديمقراطية». ويرى الباحث أن الديمقراطية هي الخاسرة من توقف تطور الإصلاحية الإسلامية، وخروج جماعات الرفض والعنف، وهي خسرت أيضاً من ضعف الحركة الليبرالية العربية. انظر: علي أومليل، **مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة**، تعقيبات محمد جابر الأنصاري، محمد جواد رضا وعدنان شهاب الدين، سلسلة دراسات عربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٨)، ص ٤١.

باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحاً باستمرار لمختلف الأصوليين في المستقبل كما في الماضي»[٩]. وهذا الاستقلال، والذي ليس هو دعوة للفصل بين الدين والسياسة، ضروري حتى لا يتم إخضاع نسبية، وتاريخية، ودنيوية السياسة، لإطلاقية النص وقداسته.

لكن بالرغم من فاعلية وحضور الحركة الإسلامية المعاصرة، إلا أنها لم ترقَ إلى مستوى بلورة مشروع مجتمعي تاريخي.

هذه المقاربة النقدية العميقة للعجز البنيوي للفكر الليبرالي والإسلامي، تبيّن أن الرهان عليهما للنهوض بالمشروع التحديثي هو نوع من السراب، وأنهما مطالبان بأن يعيدا معاً النظر بشكل جذري في تصوراتهما، ومواقفهما، ومسلكياتهما، بالشكل الذي يجعلها تسهم في تحديث المجتمع والفكر.

ـ الخلط بين المفاهيم والعصور:

يرى الباحث بأن الأفكار حين يتم تلقّيها من موقع غير موقعها الأصلي، «فلا بدّ من معرفة مزدوجة: معرفة بمجالها الاجتماعي والتاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الأفكار، خاصة إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي. وإلّا ظلت هذه الأفكار غير ذات محتوى في الإسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير أو غير منتجة». فإذا كان لكل عصر نظامه الإبستيمي الخاص به، وكان لكل إبستيمي منطقه المتحكّم فيه، فإن اقتباس مفاهيم وتقطيعها من نظامها المعرفي وشروطها التاريخية، وإسقاطها على متن تراثي تقليدي، من شأنه أن يلحق المزيد من الاضطراب والتفكيك على تطور الفكر كيف ما كان هذا الفكر. ذلك لأن انتقال

(٩) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٥١.

المفاهيم من نظام ثقافي إلى آخر بدون تمثّل لأصوله الإبستيمولوجية وظرفيته التاريخية يحدث انفصاماً هائلاً بين الفكر وواقعه.

لم يكتف الباحث بتأكيد هذه الحقيقة النظرية والتذكير بها، وإنما عمل على إبرازها إجرائياً من خلال مقاربة تقوم على المقارنة بين مجموعة من المفاهيم، من قبل مفهوم الحالة الطبيعية ذي الأصول الغربية بمفهوم حالة الفطرة ذي الجذور الإسلامية. وسار على النهج نفسه في مقاربته لمفهوم التسامح، ومفهوم الدولة الوطنية، ومفهوم المجتمع المدني، ومفهوم الحرية، ومفهوم الإصلاح.. إلخ.

إن هذا التحذير المنهجي من عدم الخلط بين المفاهيم والعصور، لدى الباحث، يتأسس على أنّ كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد. وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم، وعليه يقوم أساس مشروع مجتمع من المجتمعات. فالخلط بين المفاهيم هو خلط بين المقاصد، وبالتالي خلط بين المشاريع المجتمعية. فلو أخذنا للتمثيل مفهومي حالة الطبيعة الليبرالي وحالة الفطرة الإسلامي، فسنجد بأنهما معاً يردان إلى إنسان فطري. لكن المقصد من الرد أو الإرجاع يختلف، وبالتالي فهناك نتائج مختلفة تنبني على كل من الإرجاعين. فيترتب على مفهوم الفطرة الإسلامي مجتمع يسوسه الأمر الإلهي، وترتّب على مفهوم الحالة الطبيعية الليبرالي، مفهوم المجتمع المدني بمؤسساته المستقلة عن الدين، وعلى رأسها الدولة المنظمة للمجتمع[١٠].

(١٠) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ٣٢.

(٣)

العودة إلى التراث من أجل التحرر من سلطته

عبد اللطيف فتح الدين(*)

تنوعت مؤلفات الأستاذ علي أومليل باختلاف المجالات المعرفية التي تناولها بالدرس والتحليل، حيث أصدر مجموعة من المصنفات في مجال السياسة: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (١٩٨٥)؛ **في التراث والتجاوز** (١٩٩٠)؛ **في شرعية الاختلاف** (١٩٩١)؛ **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (١٩٩٦)، **ومواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة** (١٩٩٨). ولعل الخيط الناظم لهذه المؤلفات يتجلى في كون الباحث ركز على الأسئلة التي كانت تشكل بؤرة الاهتمام بالنسبة إلى الفكر العربي، ونقصد بذلك سؤال التراث وسؤال الحداثة في الحاضر العربي.

وقبل التطرق إلى موضوع التراث في مشروع علي أومليل، حريٌّ بنا أن ندلي بالملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: من الصعب أن نقوم بتصنيف المنتوج الفكري

(*) منسق مسلك الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك ـ الدار البيضاء.

للدكتور علي أومليل ضمن تيار من تيارات الفكر العربي المعاصر، ويرجع ذلك بالأرجح إلى تنوع المجالات المعرفية التي تناولها بالدرس من جهة، أو إلى عدم إعلانه الانتماء إلى منهج بعينه في المقاربة، أو إلى تيار أيديولوجي محدد، فالرجل يملك معرفة واسعة بالتراث إلى جانب اهتمامه بأسئلة الفكر الغربي كما تبلورت في الفكر الأوروبي ابتداءً من القرن السابع عشر. هذا التنوع في المرجعيات الفكرية بإمكانه أن يعطي الباحث قدرة على الحركة ويضمن له هامشاً وافراً من الحرية في بناء مقاربة فكرية تتميز بالتعدد والخصوبة في الطرح.

الملاحظة الثانية: ما كان اهتمام علي أومليل بالتراث بغاية إثبات «الإمكان»، أي إمكان توظيفه في عملية التحديث، وإنما بالضد من ذلك كان الاهتمام حادثاً بغية إثبات حدود التراث[1]، فالعودة إلى التراث هنا تبقى مشروطة بعدة نظرية غنية لإعادة بناء النص التراثي مع احترام تاريخيته وعلاقته بالسياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي أنتجته.

الملاحظة الثالثة: اختيار علي أومليل التحرر من سلطة التراث هي محاولة لقراءة التراث بعقلية نقدية وليس بعقل تراثي، فإحياء التراث لكي نحيا به اليوم هي قضية التراثيين وليست قضايانا اليوم على حد قوله، فأومليل لا يريد تقديس التراث، ولا بالضد تدنيسه، ولكن كل غايته أنه يريد فحصه وتقويمه، وأي تجاوز له يستدعي معرفة جيدة به. وأمر الفحص يقتضي إجراء أمرين، أولهما: عدم الوقوع في خطأ الحديث عن التراث وكأنه كل منسجم، وإنما التراث خليط، وهو مستويات لا مستوى واحد. ثانيهما يجب الاهتمام بما

(١) محمد الشيخ، **المفكرون المغاربة والحداثة**، المعرفة للجميع؛ ٣٤ (الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧)، ص ١١٩.

يسميه أومليل تاريخية الأفكار، بمعنى أن للأفكار، التي احتوى عليها التراث زمنها الخاص، فلا مجال لإسقاطها على الحاضر[٢].

أولاً: التراث بين التأصيل والحداثة

يعتبر الأستاذ علي أومليل أن هناك نَهجين لتناول التراث: نهج يتناول التراث بعقل تراثي، وأصحاب هذا النهج لا يدركون أن هناك مسافة بيننا وبين التراث، أي المسافة اللازمة بحكم تغير الأزمان وتجدد القراءات، فالتراث عندهم باق مستديم، لا تنال منه أعراض الزمان وتبدُّل أحوال المجتمعات. يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، إنما منذ أن حلّت فيه تجرّدت عن الزمان. فالمقدس لازماني، يخترق الزمان وأعراضه، فلا يمسّه بتغيير يذكر. قراءتهم النص هي قراءة يريدونها أن تكون شرحاً فحسب، فالمعنى قد تحدد وتجمد، فلا مجال لتعدد القراءات، أي تعدد المعنى. همهم الكبير هو أن لا يفلت الزمان وتبدّل أحوال البشر من قبضة النص، قضيتهم هي إرجاعه إلى النص كلما ابتعد عنه، وهذه حدود الإصلاح عندهم، فهو لا يأخذ منطق الزمان بالحسبان، بل يسقط الماضي في المستقبل، ويعتبر أن مستقبل المسلمين في ماضيهم، أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان.

وهناك نهج ثان لفريق آخر تناولوا به التراث: فيزعمون قراءة التراث قراءة «تقدمية» يسقطون رغبتهم التقدمية على التراث، فيخلطون الماضي بالحاضر، ويضربون عُرض الحائط بتاريخية منطق الأفكار. لقد كان اهتمام علي أومليل بالتراث من قبيل الاهتمام بتاريخ الأفكار لأهداف منهجية، فالأفكار والمفاهيم لا تعلو فوق الأزمان، بل إن الأفكار ولو أن لها ديناميتها الخاصة، فإن لها

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

تاريخها الخاص. يقول علي أومليل بهذا الصدد: «إن الأفكار حين تُتلقى من غير موقعها الأصلي فلا بد من معرفة مزدوجة: معرفة بمجالها الاجتماعي التاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقيّ وما آلت إليه هذه الأفكار، خاصة إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي. وإلا ظلت هذه الأفكار غير ذات جدوى في الإسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير أو غير المنتجة»[٣]. من هنا ينبغي عدم الخلط بين العصور، كما لا يمكن أي مسلم اليوم أن يكون معاصراً لابن تيمية أو الشافعي أو ابن خلدون، فيزعم أن ما يقال الآن قد قالوه، فيجعل منهم كشافة مرشدين لفهم الحاضر وصنع المستقبل. نوّه علي أومليل بأهمية البنية الفكرية المتماسكة للتراث عند القدماء، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك يرى أومليل أن هناك ضرورة لمعرفة موارد وبنية الفكر الموروث، حيث يستعمل مفاهيم كالتجاوز، الانفصال، القطع مع تصورات ومواقف واختيارات قادمة من أزمنة قديمة، وأزمنة موغلة في القدم، وهي المفاهيم التي يؤسس لها في كتاب **في التراث والتجاوز**. كذلك لا بد من معرفة أصول الفكر الأوروبي، حتى نحسن التعامل معه لتفادي الانتقائية والاستعمال السطحي للمفاهيم، بأن نقوم مثلاً بمرادفات خاطئة بين مفاهيم أوروبية ومفاهيم إسلامية من دون معرفة أصول المفاهيم ومقاصدها، وهذا لا يمكن أن يستقيم، وإلا أدى ذلك إلى إشاعة الاعتقاد بأن كل شيء موجود في التراث، في حين أن الباحث عليه أن يتقصى أصول الأفكار، أجنبية أو إسلامية، ومعرفة حقلها التداولي حتى يكون على بيّنة من حدود استعمال التراث. ارتباطاً بموضوع الاختلاف، يستنتج الأستاذ علي أومليل، أن هناك نوعاً من النفور من الاختلاف على

(٣) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

مستوى الخطاب التراثي، فتراثنا ليس فيه ما يشجع على حق الاختلاف وتدبيره، فهو تراث يعلي من شأن الوحدة والتوحيد: وحدة الأمة، وحدة الجماعة، وحدة القراءة... فعلى الرغم من أن تاريخ المجتمعات الإسلامية عرف تعدداً حقيقياً في المذاهب والأديان والملل، إلا أنه ملغى على مستوى الخطاب، لأن كل واحدة من هذه تدعي أنها وحدها على حق، وأيضاً على مستوى السلطة الحاكمة.

يلاحظ د. علي أومليل أن هناك تراجعاً صريحاً عن فكرة النسق أو المنظومة، على حدّ تعبيره، في الفكر العربي المعاصر، فالمثقف حالياً لا يستسيغ فكرة النسق، فهو لا ينتظم كل ما يكتبه في عدد من المبادئ الفكرية تشكل إطاراً نظرياً عاماً لمشروعه الفكري، فهو إذ يكتب في العلم أو الفلسفة، وفي الأخلاق والسياسة وفي الاقتصاد، فإن كل تآليفه يردّها إلى مبادئ لها منطقها الضابط، حيث تندرج أسئلة الوجود، وقوانين السياسة، ومبادئ الأخلاق، وأسس الاقتصاد، في منظومة واحدة. تماماً كما فعل أرسطو قديماً وهيغل حديثاً، ويعتبر أن الفلاسفة اليوم تخلّوا عن هذا الطموح.

ينعكس هذا الموقف على المهتمين بالمنظومة التراثية، فمنهم من ينتقل بين المواقف والمذاهب، وقد يعكس هذا تأثرهم بهذا المذهب الأوروبي أو ذاك، وقد يستأنسون بأشياء من التراث، فيختلط ماهو قديم وماهو حديث في تفكيرهم اختلاطاً عشوائياً، وقد يمارسون انتقائية مزاجية بين ما هو تراثي وما هو حديث، وهو أمر لا ينطوي على أي إبداع أو تأصيل.

ثانياً: الموقف البديل من التراث

ينتقد د. علي أومليل من يطرح مسألة التراث طرحاً يقوم على العاطفة والمغالطة، وهو موقف من يدافع عن الهوية ويبحث عن

التطابق بين الهوية القومية والتراث المكتوب، في حين أن التراث ـ حسب أومليل ـ لا يمكن اختزاله إلى مفهوم جزئي، أي إلى محض تراث مكتوب، ذلك أن التراث بمعناه العام إنما هو «تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ»[٤]. ويعتبر د. علي أومليل أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو على الأقل، مفكرو الغرب المتمركز على ذاته. إن هؤلاء صنّفوا العلم صنفين: الغرب وما عداه، الأول هو موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أمّا ما عدا الغرب فإما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه «الاستشراق»، أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعاً للأنثروبولوجيا. والاستشراق والأنثروبولوجيا موضوعهما أساساً هو التراث، أي التاريخ المجمّد، وحتى حين بدأ بعض مفكري الغرب ينتقدون الاستشراق التقليدي ويتراجعون عن فكرة مركزية الغرب، وسّعوا مجال البحث الأنثروبولوجي بحيث أصبح لا يطال الأنثروبولوجيا الثقافية بل بحث السياسية والاقتصادية منها، فيكف نغفل كل هذا ونسلّم بأن التراث هو هويّتنا الحقيقية، ونغفل عن أن الاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائياً في التراث.

كما ينتقد علي أومليل طريقة تعامل الفكر العربي مع التراث، سواء كان هذا المنهج يقوم على قراءة نصية ماضوية للتراث كما لدى السلفيين، أو قراءة يسارية علموية إيديولوجية، تقدمية، ثورية... وتهدف جميعها إلى الاستثمار البراغماتي الأداتي للتراث. ووجه المفارقة في هذه القراءات أن أصحابها، حسب

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

أومليل، لم يصفّوا حسابهم مع وعيهم بالتراث، على غرار ما فعل أسلافهم وفي مقدمتهم كارل ماركس وإنجلز اللذان عملا على تصفية الحساب مع وعيهما الفلسفي القديم.

ويعتبر الباحث أن كل قراءة جديدة أو تقدمية أو ثورية يقوم بها مثقفو اليسار لن تفلت من أحابيل الأيديولوجيا، إن تقم بتصفية الحساب مع وعيها بالتراث. وتصفية الحساب مع الوعي التراثي والفلسفي القديم ليست مجرد اختيار فكري نظري فوقي، أي ليست مجرد نزعة ثقافوية إرادوية للقفز على الشرط السوسيولوجي والتاريخي والحضاري الذي يحكم البنية التراثية والوعي التراثي، إنه اختيار تاريخي بالأساس. ويلاحظ د. علي أومليل أن هذا الشرط تفتقده التجربة التاريخية العربية الحديثة والمعاصرة حيث يصبح التراث مستودعاً للاستثمار الأيديولوجي، ما زال الصراع حول التراث صراعاً أيديولوجياً مفارقاً غير مطابق، وليس صراعاً اجتماعياً وتاريخياً موضوعياً. يتبيّن لنا أن التعامل مع التراث يجب أن يتحدد بالوعي النقدي التاريخي، فالتراث، كما يقول علي أومليل، «ليس كتباً قديمة وحسب، بل هو استمرار ما للماضي في الحاضر. لذلك فإن نقد المثقف التراث هو نقده للمجتمع الذي لم ينفصل بنيوياً من تراثه، أو ما زال فيه الماضي يحكم الحاضر، لذلك فإن المثقف ناقد التراث له دور في إنجاح عملية انفكاك الحاضر من أسر الماضي» فالعودة إلى التراث تفي بغرض استثماره والانفصال عنه في الآن نفسه، على أساس أن تكون هناك مسافة بين الباحث وموضوعه التراثي، مسافة النقد وإعادة صياغة إشكالية الماضي بعقل الحاضر.

قد يختلف الباحثون في دلالة عودة علي أومليل إلى التراث، حيث يذهب الأستاذ عبد الإله بلقزيز، إلّا أن عودة علي أومليل ليست بعودة عقائدية، وإنما هي بالأساس عودة وظيفية، باعتبار أنها تنصرف

إلى الافتراض أن العلاقة بالتراث ينبغي أن تتحرر من السؤال عن قدرته أو عدم قدرته على اقتراح تصورات أو إجابات فكرية عن الحاضر، لتهتمّ بما في إمكانه تقديمه من أدوات إجرائية، فالتراث وفقاً لهذا التصور، ليس منظومة من المعارف والأفكار تُستدعى عند الاقتضاء، تعرض نفسها على مشرحة النقد، بل هو ـ في المقام الأول ـ منظومة من الرموز القابلة للتوظيف في السياق الاجتماعي، وهناك من ينفي أن تكون هذه العودة وظيفية أو استثمارية للتراث من منطلق أن علي أومليل لم ينشغل مثلما انشغل أحد معاصريه، وهو زكي نجيب محمود، بالتراث بكونه كياناً ثابتاً أو باعتباره مرحلة تاريخية ماضية، علينا وصلها بالحاضر وإعادة تجديدها وإحيائها والنظر إلى إنجازاتها والاستفادة منها في «تجديد الفكر العربي»، وهو لم يسع للانتقال من التراث إلى الثورة كما نجد لدى الطيب تيزيني، وممن يبحثون في التراث بغية التحول من النقل إلى الإبداع مثلما فعل حسن حنفي... فللتراث عنده معنى مختلف وأساليب تعامل مختلفة[٥].

ويعتبر أ. كمال عبد اللطيف، أن موقف علي أومليل من التراث يتمثل في استيعابه التاريخي الذي يفضي في سياق التعقل النقدي إلى تجاوزه[٦]. أما على مستوى التعامل المنهجي البيداغوجي مع التراث فينتقد علي أومليل بشدة طريقة الشرح وهو ما سنستكشفه من خلال قراءته المتن الرشدي.

---

(٥) انظر: «ندوة المستقبل العربي: مناقشة كتاب علي أومليل «السلطة الثقافية والسلطة السياسية»،» شارك في الندوة عبد الإله بلقزيز [وآخرون]؛ أدار الندوة نور الدين العوفي، **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٦ (آب/ أغسطس ١٩٩٩)، ص ١٤٧. انظر أيضاً: عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة بوعلي ياسين (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١)، ص ٧٩.

(٦) كمال عبد اللطيف، «علي أومليل: التراث والقطيعة في نقد الإصلاحية العربية،» **أوراق فلسفية**، العددان ٤ ـ ٥ (٢٠٠١)، ص ١٦٥.

ثالثاً: العودة إلى ابن رشد من أجل تجاوزه

يقول علي أومليل في تقديمه لكتاب **في التراث والتجاوز** إن ما دفعه إلى الجمع بين ابن رشد وابن خلدون «هو أن يكون مناسبة لمناقشة تتعلق بموقعهما الحقيقي من الثقافة العربية المأثورة. فقد زعم بعض الدارسين أن هذين المفكرين، كل واحد منهما في مجاله، قد أحدث نوعاً من القطيعة داخل هذه الثقافة»، ينتهي د. علي أومليل إلى مناقشة هذه الدعوى، دعوى القطيعة.

قبل مناقشة هذه الدعوى، يبدأ الباحث في استقراء بعض نقط الخلاف بين المفكِّرَيْن، وأول نقطة خلافية هي موضوع التاريخ، فإذا كان التاريخ هو الموضوع الجوهري الذي وضعت المقدمة لتكون مدخلاً منهجياً له، فهو غائب تماماً عن فكر ابن رشد. هذا الفيلسوف اتخذ فلسفة أرسطو نموذجاً، واعتبر بذلك أن التاريخ، وهو مجال التغير والإمكان، ليس هو العلم الحق الذي يقوم على ما هو ثابت وضروري. ولهذا الاعتبار أسقط أرسطو «التاريخ» من تصنيفه للعلوم، أي لم يعتبره علماً حقيقياً بهذا المعنى. وهو الأمر الذي دعا ابن خلدون إلى الابتعاد عن طريق الفلاسفة وموضوعاتهم بعد أن أصبح مؤرخاً لا يهتم إلا بالتاريخ، وهو مجال التغير وتبدُّل الأحوال، مبتكراً بذلك علماً جديداً هو علم العمران. ويعتقد علي أومليل أن ابن خلدون حرص على أن يؤكد اختلافه عن الفلاسفة اختلافاً أساسياً يتعلق بمنهج النظر إلى المجتمع والسياسة والاقتصاد، أي ما أدخله أرسطو وابن رشد ضمن العلوم العملية، وهي المباحث الفلسفية المتعلقة بأمور «المدينة». إلا أن مدينة الفلاسفة هذه عند ابن خلدون ليست هي مجتمع الناس، وما عليه فعلاً اجتماعهم وسياستهم واقتصادهم، بل ما ينبغي أن تقاس عليه هذه الأمور كلها بالمعيار الفلسفي، أي الأخلاقية الآخذة بمثال عقلي مجرّد تعلّق به الفلاسفة. وابن خلدون تميز عمله

العمراني «من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة».

وهنا لا يكتفي الباحث بالكشف عن نقط الاختلاف بين الفيلسوفين، بل يذهب إلى ما يبرر الجمع بينهما، لا على مستوى المحتوى الفكري والقضايا التي شغلت كُلّاً منهما، ولكن على مستوى المواقف التي اتخذاها اتجاه ما آل إليه التراث العلمي الإسلامي، فقد أراد كل منهما أن يتجاوزه على نحوٍ ما. يتجلى مفهوم التجاوز عند ابن رشد في كونه أخذ بنموذج علمي يوناني خارج هذا التراث الإسلامي، آخذاً بنموذج العلم عند أرسطو، أما ابن خلدون فعبّر عن تجاوزه لنظام المدينة بانتقاده للمنهج الذي قام عليه علم التاريخ، أي منهج الإسناد. وحريّ بنا، تبعاً لهذا الاستنتاج، أن نتساءل إلى أي حد يمكن التمييز بين المواضيع والقضايا التي تطرّق إليها كل من ابن خلدون وابن رشد والرؤى والمناهج التي استعملاها لمعالجة تلك المواضيع وهل التجاوز يطرح فقط على صعيد المنهج دون الموضوع؟

لم يجب علي أومليل عن هذا السؤال، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، وهو التشكيك في مفهوم التجاوز نفسه، إذ يتساءل: هل فعلاً حقق ابن رشد ما كان يأمل إليه من تجاوز للخطاب الفلسفي الإسلامي المألوف؟

وهذا هو السؤال الذي يحاول علي أومليل الإجابة عنه. ويعلن منذ البداية أن قراءة ابن رشد للفلسفة لا تختلف عن باقي القراءات الإسلامية للفلسفة اليونانية، فابن رشد هو قبل كل شيء شارح لأرسطو. وينتقد علي أومليل بشدة طريقة الشرح التي تكتفي، في اعتقاده، باستعراض المضامين التراثية وشرحها شرحاً يقتصر على إعادة صياغتها في قالب لغوي جديد. ولذلك اعتبر أن طريقة الشرح

مرفوضة لثلاثة اعتبارات: **أولها**، أنها تغفل أن كل مفكر يدور حول إشكالية معينة غالباً ما تكون مضمرة، الأمر الذي يستدعي القيام بصياغة نظرية لتفكيره لإعادة تركيبها. **وثانيها**، أن طريقة الشرح تؤدي إلى الوقوع في نزعة تنميطية سديمية تنظر إلى المتون التراثية المختلفة وكأنها متن واحد ممتد لا تاريخية له. أما **ثالثها** فيتمثّل في أن «الشارع وهو يجهد نفسه من أجل تقريب فكر قديم إلى معاصريه كثيراً ما يلجأ إلى استعمال لغة حديثة، وهكذا يأتي الشرح نسيجاً غريباً يختلط فيه القديم والحديث عبر ألفاظ لا يربط بينها سوى إرادة الشارح[٧].

حريٌّ بنا هنا أن نتساءل حول هذه الصورة التي رسمها د. علي أومليل عن ابن رشد، تلك الصورة التي ترسمه شارحاً أميناً لأرسطو، شارحاً لا يجرؤ على أن يقف ضد فكر المعلم الأول في شكله الصريح، لقد كان الأحرى في رأينا أن نطرح سؤالاً جوهرياً حول مشروع ابن رشد برمّته، وهو كيف يرتضي صاحبنا أن يشرح من جديد مؤلفات أرسطو وهو: الذي عرف حق المعرفة كل ما كتبه الفارابي وابن سينا حول هذه المؤلفات؟ أنّى له أن يرتضي مثل هذا الأمر وهو الذي كان له، فضلاً عن ذلك، استعداد لأن يحذو حذو الفارابي في أقواله حول الفلسفة اليونانية؟

هذه الصورة إنما مأتاها فهم انتقائي لتلاخيصه، خاصة تلك التي مدارها الأورغانون.

لا يتّسع المقام، هنا، لتقديم الدلائل التي تعطي تفسيراً مغايراً لهذا الطرح. لذلك سأكتفي بمثال للطريقة التي ينهجها ابن رشد بتأويله للنص الأرسطي.

---

(٧) أومليل، **في التراث والتجاوز**، ص ١٢ ـ ٢٢.

رابعاً: البعد المنهجي لشروح ابن رشد للنص الأرسطي

إن ابن رشد مع اجتهاده في شرح النص بكامله ومراعاة نظامه الخارجي لا يلبث أن يضفي عليه تنظيماً مخصوصاً يوحي بتأويله الخاص لفكر أرسطو. إن التبويب الذي أشرنا إليه آنفاً والذي اعتمده في تلخيصه **للمقولات**، حيث فرضه فرضاً على نص أرسطو، هو دليل ناطق ومثال بليغ عمّا يخفيه هذا المنهج من دقائق وحيل. فالجزء الأول الذي يسبق محتواه مناقشة الجوهر هو جزء يقدّمه ابن رشد على أنه مدخل بينما لم يعدّه أرسطو قط كذلك. ثم يعمد صاحبنا إلى النظر في كل مقولة على حدة، معتبراً إياها قسماً آخر من أقسام النص الأرسطي. هنا أيضاً نلاحظ أن سعيه إلى هيكلة النص الأرسطي يجعلنا نلتقط على نحو أفضل الخيط الرابط بين عناصر الاستدلال، على الرغم من محاولتنا إيجاد هذا الخيط في النص الأصلي. ثم إن كل النقاشات التي تعقب تفسير المقولات الفردية هي نقاشات يوردها ابن رشد في الجزء الثالث من تبويبه. لكنه على الرغم من وعيه بكونها تقوم مقام ملاحظات عامة حول كل ما سبق يبدو وكأنه لم يستوعب على أحسن وجه الخيط الناظم بين هذه النقاشات. بل إنه يضطرب حتى في الاصطلاحات التي ينعت بها هذا المكوّن، حيث يصفه مرة بـ «الباب» عوض لفظ «الجزء» المعتاد.

إن غرضه الرئيس هو، حسب قوله، شرح كتب أرسطو لبيان واستجلاء أقواله حول هذه الصناعة. بيد أن شرحاً وافياً ضافياً يقتضي منه تبيان النظام الخارجي للنص. وعندما يصل به الأمر إلى المسائل المشتبهة المربكة فإن له أن يرجع إلى ما قاله باقي الشراح كي يتبنى أحد تآويلهم أو يعضد تأويله الخاص.

إن مثل هذا الوصف ينطبق أيضاً على باقي شروح هذه المجموعة، وإن لم يكن أي منها منظماً بالدقة والصرامة اللتين

نلحظهما في شرح **المقولات**. الواقع أن كل شرح يتتبع عن كثب نص أرسطو من غير أن نرى أي سعي من قبل ابن رشد إلى تحويره أو إلى إدراج مواضيع أخرى غير تلك التي تطرّق إليها المعلم الأول. إن هذا النهج الصارم الذي يتحراه ابن رشد في وفائه لنظام النص الأرسطي وبنيته لأمر ذو أهمية بالغة، خاصة بالنسبة إلى من اعتادوا منا أن يقرأوا شروح الفارابي، ومن أدهشهم إذاً، أسلوبه في التعامل مع إشكالات النص الأرسطي وفق الترتيب الذي يروقه هو، والذي لا يمتّ بصلة إلى الترتيب الذي ارتضاه المعلم الأول. ومتى قارنّا طريقة ابن رشد بطريقة ابن سينا، الذي يعطي الأولوية لموضوع النص من دون أن ينقاد البتة إلى منهج أرسطو، أدركنا بسهولة السبب الذي حدا بالكثيرين إلى تبنّي تلك الصورة التي يرتسم فيها ابن رشد حارساً أميناً لكل ما ينطق به أرسطو.

لكن هذا ما كان ليفسّر كل شيء، إذ لا يمكننا أن ننسى أن ابن رشد كانت تقع على عاتقه مهمة جسيمة تتمثل في إدخال فكر فيلسوف وثني إلى فضاء الأمة الإسلامية، وهي التي كانت تأبى أن تنفتح على كل ما يحمل الطابع الوثني. ومما يزيد من صعوبة هذه المهمة نزوع الأمة الإسلامية إلى تقبّل أفكار كأفكار أفلاطون أكثر من نزوعها إلى تقبّل أفكار أرسطو. لكن ابن رشد كان بوسعه أن يعادل الكفة بحرصه على أن يغتنم كل فرصة تتاح له كي ينال من موقف أفلاطون ويضعفه في نظر المسلمين، معزّزاً بذلك موقف أرسطو.

خلاصة

من المؤكّد أن موقف أومليل من التراث يتميز بنزعة تاريخية، ومحكوم بسؤال الحاضر: شروطه، إكراهاته، متطلباته، وممكناته، كما إن تعامله مع التراث ليس مجرد تعامل أنثروبولوجي بارد أو

تحليل فيلولوجي تعاقبي سطحي، إنه موقف يوازن بين الوظيفية والتجاوز النقدي، وهي ليست وظيفية أداتية ضيقة وإنما هي وظيفية «مقاصدية» إن صح التعبير، تنظر إلى التراث نظرة استلهامية كلية ولا تمانع في استخلاص العبر منه[٨]. أما التجاوز لديه فلا يعني مجرد الاجتثاث أو القطيعة الإرادوية المحكومة بمعيارية كل ما هو تراثي هو سلبي ومتخلف، وكل ما هو حداثي فهو إيجابي ومتقدم، إنما هو تجاوز يقوم على جدلية الهدم والبناء، وهي جدلية تتحقق في التاريخ ضمن شروطه وبفضل قواه وليس في الذهن وتجريداته.

ورغم ما يمكن أن يقال على مشروع علي أومليل من ترددات أو مفارقات تحتاج إلى تفسير، فإن أهمية المقاربة الأومليلية تكمن في تقديمه أسلوباً فريداً للتعامل مع التراث، تشكل أسلوباً نموذجياً في «استنطاق النصوص التراثية تجعل القارئ يقف على النتائج، بنفسه»[٩] وهو يعدّ على حد تعبير د. برهان غليون «نموذجاً متميزاً للمثقف العربي الذي يعدّ وسيطاً حضارياً» أكثر مما يمثل وسيطاً سياسياً عضوياً أو جمعياً. فهو من الناحية التاريخية وسيط حضاري يربط الداخل بالخارج، ويمثل بؤرة التفاعل بين الثقافات وهو من الوجهة الاجتماعية وسيط التقدم والإصلاح، ومن الناحية السياسية يعدّ مُحدِث فكرة الدولة ومجدّدها، لدرجة جعلت البعض يؤكد بنوع من التعميم والتعسف أن المثقف العربي «ليس تابعاً للدولة فحسب، ولكنه عميلها أو وسيطها الرئيس وحامل أختامها».

---

(٨) «في العقلانية واللاعقلانية،» في: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة** (تونس: دار البراق للنشر، ١٩٩١)، ص ٧٨.

(٩) بن مزيان بن شرقي، «التجاوز واستراتيجية القراءة التراثية: تحليل للمنطلقات الفلسفية في كتابات الأستاذ علي أومليل،» **أوراق فلسفية**، العددان ٤ ـ ٥ (٢٠٠١)، ص ١٧١.

(٤)

حدود مفهوم «المثقف» في التراث
قراءة في كتاب
«السلطة الثقافية والسلطة السياسية»

محمد الشيخ(*)

منذ أن ظهر مفهوم «المثقف»، نهاية القرن التاسع عشر، والباحثون في شأنه في تردّد من أمر تطبيقه على الحقب من التاريخ المتقدمة على تبلوره، وذلك مخافة أن يُتَّهموا بتنزيله على غير ما صدقه ـ إذا ما نحن أعملنا لغة أهل الميزان (المناطقة)ـ إلى أن كتب المؤرخ الفرنسي الكبير جاك لوغوف (Jacques LeGoff) كتابه العمدةَ في التأريخ للمثقفين **المثقفون في العصر الوسيط** (١٩٥٧). أما في الفكر العربي المعاصر، فيمكن الإلماع إلى أن مفكراً مغربياً ـ هو محمد عابد الجابري ـ انتحى المنحى نفسه، بعد أربعة عقود من الزمن ونيّف، فكتب كتابه الموسوم **المثقفون في الحضارة العربية** (١٩٩٥). فهل يكفي استحضار سلطة مؤرخ شهير لإعمال

(*) أستاذ الفلسفة الدينية والسياسية، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب ـ الدار البيضاء.

مفهوم «المثقف»، في قراءة الظواهر الفكرية والاجتماعية الماضية، إعمالاً مشروعاً؟ وفي الفكر العربي، هل تكفي سلطة مفكر شهير لإعمال المفهوم ذاته في التراث العربي القديم؟ أكثر من هذا، لئن نحن سلّمنا أن للمثقف الغربي سنداً في تراثه ومنه (قضية سقراط التي ذكرها أفلاطون في رسائله، وقضية كالاس التي عايشها فولتير وكتب عنها، وقضية دريفيس التي أدت إلى نشأة مفهوم «المثقف» في التقليد الفكري الفرنسي...)، فهل، بالمقابل والتلقاء، يمكن المثقف العربي اليوم أن يطلب الأيد (يتأيد) أو ينشد العزة (يتعزز) من تراثه في أداء مهمته النقدية ضد سلطة بلده؟ أَوَليست تمتلئ كتب التراث بالحكايا عن متقرئة ومتفقهة ومتكلمة ومتفلسفة ومتصوّفة قالت للسلطان والوزير والقاضي وصاحب الشرطة: «لا»، عندما هي استُوزرت أو استُقضيت أو استُفتيت بما لا يكاد يحصره عدّ، وذلك حتى صار بمكنة باحث أن يؤلف في ذلك كتاباً قد يختار له من العناوين عنوان: «كتاب لا» ـ ولا يعدم هو مادة ولن يعدمها؟

يدور كتاب الأستاذ علي أومليل، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٩٦، على هذه المسألة بعينها. ففي مستفتح الكتاب ومستختمه يذكرنا المؤلف بالإشكال المراد تناوله. يقول في البدء: «ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدّعي لنفسه دوراً، أو حين يطمح إليه؟ لمن كانت السلطة العلمية، وباسم ماذا؟ وما حدودها؟ وما هي آليات ضبط العلاقة بين السلطتين العلمية والسياسية؟»[1] ويعيد السؤال، في الختم، بالقول: «إن الدعوى التي يدّعيها المثقف العربي اليوم ـ من أن له رسالة، ومن

(١) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٠.

أن المنتظر منه هو أن يغير واقعه بأفكاره، الأمر الذي يفترض أن له مكانة في المجتمع؛ أي أن هناك سلطة ثقافية متميزة عن غيرها من السلطات ـ هل يستطيع أن يجد لدعواه هاته سنداً في تراثه؛ أي في الماضي الذي ورثه عن أسلافه من متداولي الثقافة العالمة بأصنافها: فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وأدباء»[٢]. ولئن كان هاجس بعض المفكرين العرب المعاصرين هو التأصيل: كيف نؤصل لمفهوم «المثقف» في التراث العربي؟ فإن هاجس أومليل كان، وسيظل على الدوام، هو هاجس التحديد: ما هي حدود انطباق هذا المفهوم في ما يُظَنُّ ـ مظان ـ أنه كان المثقف العربي القديم: من مقرئ ومتكلم وفقيه ومتفلسف... وبهذا يسوغ لنا وصف علي أومليل بأنه «مفكر الحدود»، كما يجوز لنا القول: إن ما كتبه لهو درس منهجي بديع في بيان حدود بعض المقارنات الخفيفة على ألسن بعض معاصرينا من الباحثين. إذ كثير هم المثقفون العرب المعاصرون الذين آبوا إلى التراث أوبة. بعضهم عاد إليه بغاية أن يعثر على لقيا: يلقى فيه ما تحقق في الغرب الحديث (العقلانية، والديمقراطية وغيرهما)، وبعضهم عاد إليه ليؤكد على سبق (شك الغزالي وشك ديكارت، إبطال الغزالي للسببية ونقد هيوم للعلّية، ونقض ابن تيمية لمنطق أرسطو، ونقد بيكون لمنهج الاستنباط...). لكن أوبة الأستاذ علي أومليل غير أوبة هؤلاء وأولئك. هؤلاء وأولئك الذين لطالما لمّح إليهم في مؤلفه هذا وما صرح، متحدثاً عن «أولئك الذين يبحثون عن معالمها (أي العقلانية) في التراث»[٣]، وحتى على فرض أن نعثر على مواقف عقلانية في ما كتب عن السياسة في التراث، فإن تساؤل

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

أومليل هو: «ما نصيب هذا الموقف العقلاني من الثقافة المهيمنة؟ وهل كانت له استمرارية؟ وما الذي كان يسنده كقوة اجتماعية؟»[٤]، ومتحدثاً أيضاً عن أولئك «الذين يبحثون في التراث عن نماذج من السياسة «المدنية»»[٥]. لهذا لطالما استشكل علي أومليل هذه العودة بأبدع استشكال يكون وأنبهه وأذكاه. ولئن حدث له أن عاد إلى التراث فما عاد هو ليجد في التراث وإنما عاد ليحُدّ من وهم الإيجاد، وما عاد هو ليلقى في التراث اللقيات، وإنما عاد ليعلن أن لا لقيا ثمة.

والحقّ أن الكتاب رحلة بحث فائقة التشويق، وهو أشبه ما يكون بالمغامرة الممتعة. وكأني بالأستاذ، كما الأمير في قصة السندريلا الشهيرة إذ يأمر أن تنتعل الفتيات خفّ السندريلا الضائع حتى يعثر على من كانت قدماها على مقاسه، يبادر فيقيس «حذاء المثقفين» على أوجه من ممثلي الثقافة العربية الكلاسيكية ـ القارئ والمتكلم والفقيه والكاتب والأديب والفيلسوف...: من يا ترى ينتعل «خف المثقف» فيوافق مقاسه مقاسه؟

وهكذا، يستدعي الأستاذ علي أومليل أوجه الثقافة العربية الكلاسيكية ـ من القارئ إلى الكاتب، ومن المتكلم إلى المتفلسف، ومن المتفقه إلى المتأدب ـ ويستعرض أوجههم ويعيد الاستعراض وشاغله الشاغل هو: من يكون يا ترى «خف المثقف» المفقود ـ في تراثنا ـ هذا على مقاسه؟ وتترتب هذه الوجوه، في كتاب السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بأقرب ما يكون وبأبعد ما يكون، وبحسب التسلسل التاريخي لظهورها، في الآن ذاته، على مسرح الثقافة العربية القديمة.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

بوفق هذا، يأخذ بنا صاحب الكتاب إلى رائد السلطة العلمية في الإسلام ـ القارئ ـ[٦] ووريثه الشرعي في هذه السلطة ـ الفقيه. والحال أن الفقهاء من السلطان على ثلاثة مواقف: «فقهاء السلطة» و«فقهاء السكتة» و«فقهاء الحسبة». وقد ساغ لنا هذا التقسيم بناء على قول علي أومليل: «لقد كان هناك، طبعاً، فقهاء السلطة، وفقهاء آخرون أوجدوا لأنفسهم من الذرائع ما جوَّز لهم الصمت، إلا أنه كان هناك فقهاء اعتبروا أن علمهم ـ أي الديني ـ يُلزمهم بإقامة الرقابة على المجتمع والسلطة»[٧]. الحال أن فقهاء السلطة لا كلام معهم؛ لأن مقامهم مقام استتباع، ومفهوم «المثقف» ليس يستقيم بالاستتباع وإنما بقدر من الاستقلال قلّ أم كثر، واتسعّ أم ضاق. وفقهاء السكتة أيضاً لا قول فيهم لأن لا قول لهم في السلطة حتى يكون ثمة قول فيهم. ومن هناك ليس يمكن أن ينطبق عليهم اسم «المثقف». وقد سماهم أومليل «فقهاء الصمت» وأشار إليهم في مناسبات نزرة يسيرة: أشار إليهم عند الحديث عن التوحيدي، فكان أن قال فيهم: «نعم، كان هناك من رفضوا طَرق أبواب الحكام، إما لموقف مبدئي، أو تخوّفاً من مهانة الانتظار على الأبواب، واعتبروا أن: «سفّ التراب أخفّ من الوقوف على الأبواب» إذا دنوا منها دفعوا عنها»[٨]، كما أشار في مناسبة أخرى إلى أولئك: «الإسلاميين من فقهاء ومتصوفة ممن امتنعوا عن صحبة السلطان»[٩]. هؤلاء هم من قلنا عنهم إن بمكنة الباحث المنقّب أن يعثر من نماذجهم على المئات في تضاعيف وثنايا كتب

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

التراجم والطبقات، وأن يؤلف فيهم ما أسميناه «كتاب لا». أما القول فهو القول في «فقهاء الحسبة» ومعهم. وقد تحدث الأستاذ علي أومليل، في العديد من المناسبات، عن: «دور العالم الرقيب على السياسة (أي المحتسب)»[١٠]. وفي النوعين الأول والثالث قال: «وهؤلاء [يعني الفقهاء]، وبحسب الأفراد والأحوال، إما أنهم يتمسكون بمبدأ رقابة الشريعة على السلطة، يواجهون به الحكام، وإما أنهم يتواطؤون على تسويات لضمان جاههم في ظل السلطة، أو على الأقل، حرصاً على سلامتهم الشخصية»[١١].

فهلَّا جاز وصف هؤلاء بأنهم كانوا «مثقفين» بالمعنى الاصطلاحي الحديث لمفهوم «المثقف»؟ أم هلَّا أتى «خف المثقفين» على مقاس أرجلهم فكان أن انتعلوه انتعال مواتاة؟ الحال أن المفروض في السلطة الثقافية التي يملكها المثقف أن تشكل ضرباً من «السلطة المضادّة»، أفتُراها شكلت سلطة الفقيه سلطة مضادة؟ نعم ولا، نعم لأن الفقيه وقف، في بعض الأحايين، ضد السلطان. ولا، لأن سلطته كانت من جنس السلطة التي عارضها، بحيث لا فرق بين السلطتين المستبدلة والمستبدل بها؛ أي أنهما معا كانا من جنس السلطة المستبدة. فما كانت سلطة الفقيه الناقدة للسلطان بذلك سلطة مضادة وإنما كانت سلطة منافسة. هذا، ولقد كنت تمنيت على الأستاذ أومليل تمنيين: أن يورد بدل ابن حنبل نموذجاً عن سلطة المثقف حالة العز بن عبد السلام، لأنها في نظري أبلغ وأوضح. أما تمنّيّ الثاني فكان أن يقف على إحدى التجارب الفريدة في التاريخ العربي الإسلامي التي أنبأت سلفاً أو

(١٠) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

كادت تنبئ عن فشل سلطة الفقيه. وقد ذكرها ابن الوردي في كتابه **تتمة المختصر في أخبار البشر** ـ المعروف بمسمى: **تاريخ ابن الوردي** ـ في حوادث عام ثلاثمائة وستة؛ إذ قال: «وفيها جعل على شرطة بغداد نجح الطولوني فجعل في الأرباع فقهاء تعمل أصحاب الشرطة بفتواهم، فضعفت هيبة السلطنة وُطمّعت العيارون وأخذت ثياب الناس في الطرق وكثرت الفتن»[١٢]!

الوجه الثاني من الأوجه التراثية التي عرض إليها الأستاذ علي أومليل هو وجه «الكاتب» ـ كاتب الديوان ـ كاتب السخرة ـ والكاتب المستقلّ ـ كاتب العزلة. وقد كتب الأول في موضوع «السياسة» بل وحتى مارسها المراس (ابن مقلة نموذجاً)، ثم إنه مال إلى الدعوة إلى استقلال الشأن السياسي عن الشأن الديني نكاية في الفقيه. فهلّا يكفي هذا لكي نعتبر أنه كانت له سلطة مضادة أحدثت ضرباً من التوازن مع السلطة القائمة؛ وبالتالي جعلت منه «مثقفاً»؟ هلّا واتاه، إثر هذا، «خُفّ المثقفين» ذاك؟ الجواب بالسلب. ذلك أن ثمة حدّين حدّا من إمكاناته تلك: أولهما؛ ما كانت البغية من دعوته إلى استقلال الشأن السياسي عن الشأن الديني تأكيد دنيوية الفعل السياسي، على نحو ما صار إليه الأمر على عهد الحداثة حينما تمّت دنونة الأمر السياسي، على الأقل بدءاً من مكيافيلي، وإنما كانت البغية، على الضد من ذلك، استتباع الأمر المدني للسلطان؛ فكان أن تم تحرير السياسة لأجل السلطان وليس لأجل الناس، بحيث صارت السياسة «ملكاً خاصاً» وليس «شأناً عاماً». وثانيهما؛ وقد لزم، بالتبع عن الحد الأول، أن هؤلاء

---

(١٢) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي)**، تحقيق أحمد رفعت البدراوي (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣٨٢.

الكتاب ما استهدفوا تحقيق الحرية ـ وهو مطلب المثقفين منذ أن كان ثمة مثقفون ـ وإنما تغيُّوا بالضد ترسيخ الاستبداد السياسي.

أكثر من هذا، إذا ما هو قورن وضع «الكاتب» بوضع «الفقيه» تبدّى أنه وضع قهقرى. ذلك أنه كان: «الفقيه، على الأقل، يرى في نفسه أن عليه واجب الرقابة على السلطة (واجب «الحسبة»)، وهذا ما قد يُحدث عنده وعياً شقياً بوجود انفصام بين السلطة والشريعة. أما الكاتب فهو مقدِّم لخدمات، يضع معارفه تحت تصرف الخليفة أو السلطان، وليس على الكاتب أن يعتدّ بأن له رأياً... الكاتب إذن مجرد خديم»[١٣]. فأي منقلب هذا الذي انقلب إليه كاتب الديوان؟

وماذا عن ضرب ثان من الكتّاب هو ضرب الكاتب المستقل شأن الجاحظ والتوحيدي وأضرابهما؟ هذا كان مقامه مقاماً تراجيدياً: إما هو يقبل مقام السخرة لخدمة السلطان فيتكسب في سوق السلطان (شأن ما فعل الجاحظ)، ويبقى بالتالي في وضعية الخديم والتابع، أو هو يلقى به إلى مقام العزلة والتوحد (شأن التوحيدي)، وفي كلا الحالين لا يمكن أن يبرز ههنا مفهوم للمثقف أياً كان. حقاً قد تبدو منزلة «الكاتب المستقل» متقدمة عن منزلة «الكاتب السخير». أَوَليس ذاك يداوم على الاعتداد بمهنته وبمؤهلاته، وبالتالي يمتدح حريته؟ لكن علي أومليل يبادر إلى استشكال وضع هذا الكاتب بالقول: «هل كون قطاع مهم من حملة العلم الكتابي ظلّ موضوعياً خارج جهاز الدولة؛ أي خارج طبقة الكتاب، من شأنه أن يؤدي إلى نوع من استقلالية إنتاجهم العلمي والأدبي؟» والجواب بطبيعة الحال بالنفي. هذا الجاحظ، مثلاً، لئن هو قال عن مهنة كاتب

(١٣) أومليل، المصدر نفسه، ص ٦٨.

الديوان بأنها: «لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم»، فإنه هو نفسه وإن لم يصبح من كتاب الدولة الرسميين، فإنه سخر قلمه لخدمة مذهب الدولة[١٤].

فقد تحصّل، أن موقف «الكاتب» ـ أو الأديب ـ العربي القديم موقف حيرة تراجيدية: «فإما العزلة التي تشبه الزهد، وإما خدمة السخرة والانسحاق تحت سلطان الحاكم وهواه»[١٥]. وهما وضعان لا يسمحان معاً ببروز مفهوم «المثقف».

والوجه الثالث من أوجه المثقف السالبة التي يعرض إليها علي أومليل في كتابه، هو وجه الفيلسوف. أفتراه يا ترى يناسبه «خف المثقف»؟ الفلاسفة بدورهم على ضربين: إما هم من أهل السيرة السقراطية في اعتزال السلطة وأهلها (على شاكلة الرازي ـ أقصد الفيلسوف ـ والسجستاني ـ أقصد المنطقي)، أو هم ممن اشتغل بالسياسة (من أضراب ابن سينا وابن باجه). أما الأوائل فلا قول فيهم، لأن لا سياسة لهم، وأما الثواني فالقول معهم: إذ ما كانت «سياسة المدينة» التي قالوا بها من السياسة الفعلية في شيء[١٦]، وإنما هي ضرب من الأخوية الروحية ـ مدينة فضلاء[١٧] ـ التي من شأنها أن تناقض جوهر السياسة من حيث هي تنافس وصراع وسلطة وسلطة ضدية. مفارقتهم الأولى، إذاً، أنهم مارسوا السياسة وكتبوا في اللاسياسة، حتى إن ابن باجه تخلّى عن تدبير الشأن الجمعي ليكتب عن تدبير المتوحد. فما كتبوه عن السياسة يشبه السياسة وما هو بسياسة. إنما هو انفصام انوجد بين الحياة السياسية والمجال

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

السياسي[١٨]. لِمَ ما صار الفيلسوف العربي «مثقفاً» مثلما استحال فولتير أو سارتر كذلك؟ ثمة حدّان حدّا الفيلسوف العربي:

أولهما؛ أنه قرأ تراث غيره (تراث اليونانيين السياسي) قراءة مجردة عن مواده؛ أي عن واقع الأنظمة السياسية التي أنتجته[١٩] (التجربة السياسية اليونانية التي استمد منها أفلاطون وأرسطو أنظارهما السياسية)، فبينما نظر أرسطو في دساتير المدن اليونانية التي كانت على عهده بالنظر العقلي النقدي، اكتفى الفارابي بالنظر إلى نواميس المدن المتخيلة، فكان عرضه لهذه الآراء السياسية عرض تجريد وحديثه عن السياسة حديث تجريد. وما كانت مدينة الفيلسوف من هذا العالم[٢٠]. أكثر من هذا، هي مدينة داخل النفس، طوبى الفيلسوف، مدينة جوانية[٢١]. وبهذا اختفى المحال إليه في الفلسفة السياسية اليونانية (يعني نظم المدينة اليونانية السياسية والقضائية) وبقي النص المجرد قائماً[٢٢]. وهكذا، فإنه ما تصوّر الفارابي نظاماً سياسياً قائماً على الحرية ـ فما اكتسى عنده هذا المفهوم أية قيمة ليس قياساً على ما هو متداول في الفلسفة السياسية، وإنما حتى بمعناه في الفلسفة السياسية اليونانية[٢٣].

ثانيهما؛ أن حديث الفيلسوف عن السياسة ظل على الدوام حديثاً مثالياً بحيث أخرج هو السياسة الواقعية من دائرة العقل النظري الذي آمن به بأشد إيمان يكون. ذلك أن الفيلسوف العربي

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

كان قد تصور العقل تصوراً مجرداً، وما أعمله البتة في مواد اجتماعية ودينية وسياسية. وكانت النتيجة أنه: «أخرج السياسة ونظمها من ميدان هذا العقل المجرد»[٢٤]. والحال أن هذا الموقف: «كان على حساب تطوير البحث العقلاني في قطاعين أساسيين هما الفكر الديني والمسألة السياسية»[٢٥]. وبهذا وضع فلاسفة الإسلام أنفسهم عن قضايا المجتمع بمبعد ومنأى ومعزل. ولهذا أيضاً ما لعبت الفلسفة أي دور سياسي في تاريخ الإسلام[٢٦]. فلا أثر يكاد يذكر للفلسفي في مجالين أساسيين: مجال الفكر الديني ومجال الفكر السياسي[٢٧]. ولهذا كله، ختاماً، يقول أومليل عن فلاسفة الإسلام: «كان عليهم ـ وقد نادوا بعمومية العقل وتحدثوا في «السياسة المدنية» ـ أن يبلوروا فكراً سياسياً مدنياً. لكن هذا «العقل» ظل عندهم مجرداً، و«السياسة المدنية» استحالت لديهم إلى نظام ذهني معلّق في الهواء لا علاقة له بواقع المدن والمجتمعات، ولا أدلّ على ذلك من حديثهم الغامض عن «المدينة الفاضلة»»[٢٨].

لكن دعنا نتساءل: ما سمات «السلطة السياسية» كما تحددت في التراث؟ وما سمات «السلطة العلمية»؟ وما صلة السلطتين بامتناع ظهور مفهوم «المثقف» في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية؟

تأتي المياسم التي يسم بها الأستاذ علي أومليل «السلطة السياسية» في ماضي الحضارة العربية الإسلامية منبثة في ثنايا كتابه. ويمكن استنباطها على النحو التالي:

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

أولاً؛ السلطة السياسية في الإسلام سلطة مشخصة. إنما التشخيص سمة السلطة في الإسلام. منطقها: أنا الإمارة، أنا الخلافة، أنا السلطنة. أَوَ ما خاطب الحجاج بن يوسف الثقفي أحد أمراء بني أمية بغليظ القول: «أنت كالنقطة إن شئت أثبتُّك وإن شئت محوتك»؟ هي ذي «دولة السلطان الفردي»[٢٩] في تبدّيها. وهي دولة سلطة فردية لا تقبل أن تكون ثمة سلطة مضادة لها. لهذا كانت السلطة، في ماضي العرب، سلطة استبدادية[٣٠]. إذ ليس يقبل السلطان العربي إلا أن تكون معه، وإلا فأنت ضده. إنما السلطان واهب الأرزاق والنعم والمناصب، شأنه أن تطلب نِعمَه وأن تتقيَ نِقمَه[٣١].

ثانياً؛ ما كانت السلطة، في الماضي العربي، قضية مشاعة عامة، وإنما السلطة كانت أمراً موقوفاً متوارثاً[٣٢]. ومن ثمة استحالت هي إلى «ملكية خاصة» وليست إلى «شأن عام».

ثالثاً؛ قامت هذه السلطة على القوة والغلبة والاستكراه؛ فكانت بذلك «سلطة الحكم القهرية»[٣٣]. إلا أنها رغبت في أن تنشر بالدين[٣٤].

والمترتب عن هذا، فيما تعلق بصلة هذه السلطة بالكاتب العربي ـ قارئاً وفقيها ومتكلماً وكاتب ديوان وأديباً وفيلسوفاً. . ـ أن سلطة هذا شأنها ـ مشخصة ومتوارثة وقهرية ـ ما كانت لتسمح

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

بأن تحد بسلطة مضادة شأن ما صار يحدث في دول الحداثة الديمقراطية؛ وبالتالي ما كانت لتسمح ببروز من يمكنه أن يجسّد هذه السلطة المضادة: المثقف.

هذا فيما خص طبيعة السلطة السياسية، أما عن طبيعة السلطة العلمية، فإن ما يذهب إليه علي أومليل هو أن الأصل أن تكون ثمة «سلطة»، وأن تقوم بإزائها «سلطة مضادة»، وأن تَمانُعَ السلطتين وتدافُعَهما هو ما من شأنه أن يضمن التوازن السياسي في مجتمع ما. لكن، هل كانت «السلطة العلمية»، في ماضي العرب، «سلطة مضادة» بالمعنى الأحق؟ الحال أن الفقهاء، مثلاً، جهدوا في أن يحوّلوا «الشريعة» إلى ضرب من «السلطة المضادة»... غير أن مضادة السلطة هذه وشت بدورها عن نزوع استبدادية مثيلة؛ مع تقدم العلم أنه ليست تحدّ السلطة الاستبدادية بنظيرتها وعديلتها في الاستبداد، وإلا ما بقيت هي سلطة مضادة وإنما أضحت سلطة وحسب شأنها شأن ضديتها. ثم إن السلطة السياسية ما جوبهت بالمثقفين ـ على المستوى المجرد هكذا، وككتلة واحدة ـ وإنما كانت إزاء القارئ والفقيه والكاتب والأديب والفيلسوف... ومن ثمة ما كانت إزاء سلطة مضادة متكتلة حتى تكون إزاء «مثقفين».

وبالجملة، مفهوم «المثقف» نتاج تفاعل ثالوث: السلطان والعالم والعامة. وأقرب من جسده ـ ويا للمفارقة! ـ الفقيه، وذلك بحكم أنه كان له منفذ إلى السلطان وإلى العامة على حد سواء؛ أي كان يستند إلى قوة اجتماعية، لكنه ما أفلح قط في تكوين سلطة مضادة بالمعنى الحديث للكلمة؛ أما الفيلسوف فكان أبعد ما يكون عن أن تكون له قوة اجتماعية تسنده: ما كان له من منفذ اللهم إلا إلى السلطان، أما «جمهوره» فما كان يتعدى السلطان وحاشيته. ثم إن السلطة الثقافية، في المجتمع التقليدي، كانت

تستند إلى الدين، مما يجعل من وضع المثقف اليوم وضعاً شقياً: من جهة، دور مدَّعى، ومن جهة أخرى، مكانة غائبة. من جهة، لا مرجعية أقوى من المرجعية الدينية، ومن جهة أخرى، يريد المثقف العربي اليوم أن تكون له سلطة ثقافية لكن من غير الاستناد إلى المرجعية الدينية!

هو ذا منهج التحديد بالسلب كما تبدّى في الكتاب؛ نعني تحديد غياب المثقف في الثقافة العربية الكلاسيكية، فكيف يمكن أن يتحدد المثقف هذه المرة بالإيجاب؟ بالنسبة إلى علي أومليل لا بد أن تتوافر، لكي يظهر مفهوم «المثقف»، شرائط طوى القول فيها في تضاعيف مؤلفه. منها؛ أنه لا بد من أن تكون ثمة قوة اجتماعية تدعمه وتسنده، وذلك في حين يلاحظ أن ثمة غياباً للمجتمع في صلة الكاتب العربي القديم بالسلطة[٣٥]، وضمور أي سند اجتماعي له في مواجهته لهذه السلطة[٣٦]. ومنها؛ أن يكون التعليم منتشراً في المجتمع انتشاراً حتى تروج أفكار المثقف وتُتدَاوَل، وما كان التعليم، في القديم، إلا وقفاً على الأعيان[٣٧]. ويتعلق بهذا الشرط أنه لا بد من أن يكون للمثقف جمهور، وذلك بينما كانت قاعدة قراء الكاتب العربي محدودة؛ إذ كان متعلقاً على الدوام بالسلطان وذلك في غياب رأي عام في المجتمع التقليدي[٣٨]. فإذاً، كان الكاتب القديم منشدّاً إلى «سوق السلطان»[٣٩] أيّما انشداد. ولئن كان الاستقلال الوحيد الذي كان ممكناً للكاتب القديم إنما يتمثل في

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

استناده إلى «العامة»، فإن ذلك ما كان ممكناً إلا بتوسل الخطاب الديني الذي كان يجد له صدى لديها[٤٠]. والحال أن الفقيه هو من كان يملك مفاتيح فك ما استغلق من قلوب العامة على الكاتب. وبهذا ساغ القول المفارق: «الفقيه، باعتباره حاملاً للعلم الديني، هو صاحب السلطة العلمية الثابتة في المجتمع الإسلامي»[٤١]. فقد تمخّضت لنا هذه النتيجة السلبية: مفهوم «المثقف» متعلق بوجود سلطة علمية. والسلطة العلمية الطبيعية في المجتمعات العربية التقليدية كانت تستند بالأساس إلى العلم الديني. من هنا، فإنه وحده، الفقيه، على التحقيق، كانت له سلطة[٤٢]. أكثر من هذا، الوحيد الذي أفلح في تحويل أفكاره إلى قوة اجتماعية هو ـ ويا للمفارقة ـ الفقيه ابن تومرت[٤٣]! أَوَليس هو الذي صار العالم السلطان!

على أن الأستاذ علي أومليل لا يريد أن يختم كتابه على هذا النحو من السلب، وإنما يرى أنه لئن ما كانت لنا سلطة مثقف في ماضينا، فإن سلطة المثقف برنامج آت وليست مثالاً ماضياً.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٥)

حدود الاختلاف في كتاب «في شرعية الاختلاف»

عمر بوفتاس(*)

بدأ الفكر المغربي يفرض ذاته في الساحة الفكرية العربية، بل والعالمية في العقود الأخيرة، وذلك بفضل مجموعة من المفكرين يشتغلون بالبحث والتأليف في ميادين فكرية متعددة على رأسها ميدان الفكر الفلسفي. وقد أضحى هذا الميدان معروفاً بتشكل عدة مشاريع فكرية أثارت النقاش والجدل في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء، ويندرج فكر الأستاذ علي أومليل في هذا الإطار.

وعلى خلاف بعض الأسماء اللامعة في هذا المجال والتي ألفت الكثير وكتب حولها الكثير أيضاً، نجد أن ما كتبه علي أومليل وما كتب حوله ليس كثيراً بالمقارنة معهم، غير أن ذلك لا ينقص من قيمته، بل يلزم أن يجعلنا نلتفت إلى ما يميز فكر هذا الرجل: عمق في التحليل وحرص على الطرح الإشكالي وحسن اختيار للقضايا والمفكرين الذين ينصبّ عليهم اهتمامه. وهو اختيار يراهن على

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة بنمسيك ـ الدار البيضاء.

إعادة الاعتبار لما يدرجه الآخرون أحياناً في خانة الهوامش.

هناك تداخل في اهتمامات علي أومليل بين القضايا المرتبطة بالفكر العربي الإسلامي وتلك المرتبطة بالفكر المعاصر بشقيه الغربي والعربي: كالعلاقة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية، والعلاقة بين الاختلاف من جهة والتسامح وحرية التعبير وحقوق الإنسان من جهة ثانية، والعلاقة بين هذه المفاهيم والديمقراطية والدولة الوطنية... الخ. والحقيقة أن دراسة علي أومليل لقضايا التراث دراسة قائمة على دراية بالثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، وعلى اطلاع على خبايا التراث العربي الإسلامي في آن واحد.

سنركز في مداخلتنا هذه على أحد أهم مؤلفات علي أومليل، يتعلق الأمر بكتابه **في شرعية الاختلاف**[1] والحقيقة أن التعرض لأحد مؤلفاته أمر متعذر من دون ربطه بباقي مؤلفاته التي ترتبط في مجملها بأطروحته الأساسية التي تروم الدفاع عن الديمقراطية والدولة الوطنية في العالم العربي المعاصر. ويتجلى ذلك الترابط أيضاً في المفاهيم التي يستعملها أومليل ويجعلها مدار تحليلاته، وأبرز تلك المفاهيم: الحداثة (والحداثة السياسية بشكل خاص)، والحرية، والديمقراطية، والليبرالية الحقوقية والسياسية، والدولة الوطنية، والثقافة والسلطة، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والتعددية والاختلاف والتسامح... إلخ. ويمكن البحث عن العلاقات والتداخلات بين مختلف هذه المفاهيم في نصوص علي أومليل الأساسية، هذه النصوص التي يتأسس بعضها على البعض الآخر، أو ينطلق الواحد منها مما ينتهي إليه الآخر. ولإبراز ذلك

(١) لقد اعتمدنا في قراءتنا هذه، على كتاب علي أومليل، **في شرعية الاختلاف، ثقافتنا القومية؛ ٥** (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١).

سنأخذ المفهومين الأخيرين كنموذج كما يتجليان في كتابين أساسيين هما: **في شرعية الاختلاف والإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، حيث يمكن اعتبار الثاني استمرارية للأول: ف **في شرعية الاختلاف**، اهتم بمفهوم الاختلاف في مرحلة كانت فيها المجتمعات العربية الإسلامية في موقع قوة، وكان المثقفون فيها واثقين من تفوق حضارتهم ودينهم وعلومهم على غيرهم من الشعوب والثقافات الأخرى، ولذلك كانوا يعترفون بالمخالفين من الأديان والملل الأخرى ويحاورونهم ويناظرونهم. أما في الكتاب الثاني، فقد ناقش عدة مفاهيم على رأسها مفهوم **التسامح** ليفحص دلالته عند المفكرين العرب والمسلمين انطلاقاً من ظرفية الضغط الأجنبي والاستعماري الذي كان يهدد استقلال الأمة ووحدتها، ومن ثم فإنه من غير المتوقع في نظر أومليل أن يفهم التسامح من طرف مثقفي تلك الفترة التاريخية الحرجة بمعناه الإيجابي، فهو (أي التسامح) كاعتراف بالاختلاف في مجتمع مهدد من الخارج لن يعني عندهم سوى الخلاف ودعم التشتت والتمزق وضرب وحدة الأمة، وبالتالي فإن الموقف الرافض للتسامح بمعناه الليبرالي الحديث كان هو الموقف السائد في ظرفية الضغط الاستعماري، ولم يكن ذلك كما أكد علي أومليل راجعاً فقط إلى عدم فهم مفكري تلك الحقبة للأفكار الأوروبية الحديثة، ولكن لأن هذا الفكر «كأي فكر آخر له إشكاليته الخاصة فلا بد أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار إسلامية كانت أم غربية، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. فالتأويل، إذاً، قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية».

أما بالنسبة إلى تجربة القدماء من قبلهم ـ سواء من المتكلمين أو

المؤرخين أو الفقهاء أو أصحاب الرحلات وكتّاب **الملل والنحل والفرق** ـ ممن خاضوا مناظرات مع مخالفيهم في الرأي كالمعتزلة أو الأشاعرة مثلاً، أو احتكوا بمجتمعات وثقافات وديانات مختلفة عن مجتمعاتهم وثقافاتهم ودينهم كالبيروني مثلاً[٢]، أو من واجهوا وضعيات مفارقة لوضع القوة الذي كانت عليه الحضارة العربية الإسلامية قبل أن يتسرب إليها الضعف وتبدأ في التراجع كالموريسكيين مثلاً، فقد أبدى علي أومليل في كتابه **في شرعية الاختلاف** اهتماماً بما كتبه هؤلاء القدماء خاصة في موضوع العقائد والمذاهب وانتهى إلى أن هناك مع ذلك ـ رغم ما عرفته المجتمعات العربية الإسلامية في فترتهم من تنوّع في المذاهب والعقائد ومن محاورة الآخر المختلف ـ موقفاً إيديولوجياً مسبقاً نجده «عند واضعي هذه الكتب: وهو اعتبارهم لحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد. وهذا معنى حديثهم عن الفرقة «الناجية». وهذا مما يعني لدى علي أومليل أن التراث العربي الإسلامي في الماضي لم يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر، من دون أن ينكر أنه كانت هناك مع ذلك حالات قليلة طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي آنذاك. فحين يبسط هؤلاء القدماء مختلف العقائد والمذاهب، بل حتى حين يتحرّون الموضوعية، أو يعدون بها، فهذا لا يعني قبولهم المبدئي للاختلاف[٣]. ونجد ذلك حتى عند الشهرستاني في كتابه **الملل**

---

(٢) وهنا لا بد أن نشير إلى أن أومليل لم يكتفِ بالحديث عمّن حاوروا الآخر أو المختلفين على مستوى المعتقد، بل أورد أيضاً المحاورين الذين تأثروا بالمختلف، والرازي والبيروني هما أبرز مثال على ذلك: فهو يرى أن هذا الأخير يمكن أن نجد عنده نوعاً من التأثر في عقيدة تناسخ الأرواح وهو يحاور المفكرين الهنود.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

والنحل الذي يؤكد فيه أن «الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة» رغم حرصه على عرض عقائد وأفكار كل ملّة وفرقة بكل موضوعية.

إن اهتمام أوملیل بالماضي والتراث ـ كما يتضح ذلك للقارئ ـ مسكون بهواجس واهتمامات الحاضر، ومع ذلك، يختلف اهتمامه هذا عن اهتمامات مماثلة تحاول استغلال قضايا الفكر الإسلامي القديم لصالح اهتمامات معاصرة، كما يختلف عن اهتمامات أخرى في الإطار نفسه تبحث عن السبق: سبق الفكر الإسلامي في تناول قضايا أصبحت حالياً من اهتمامات المعاصرين، ويختلف أيضاً عن البحث عن وجوه مشرقة ولحظات مضيئة في الفكر الإسلامي يأمل من يهتم بها أن تربطه بالحداثة والمعاصرة.

أهم هاجس عند أوملیل يرتبط بالحاضر ويبرر الرجوع إلى الماضي، هو أن الحق في الاختلاف يرجع وجوده إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة. وبما أن العقليات هي وراثة لماض مديد، هو الذي شكلها وكيّفها، وبما أن العقليات ـ وما أثبت ذلك المؤرّخون ـ هي بطيئة التغيّر، فقد رجعنا إلى تراثنا الثقافي ننقّب فيه ونحلّله، لنرى ما إذا كان مساعداً ـ أو عائقاً ـ على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف[٤].

خلف اهتمام علي أوملیل بقضايا التراث يوجد، إذاً، بحث عن السبل الكفيلة بترسيخ أسس الديمقراطية والحداثة السياسية في الوطن العربي عموماً وفي المغرب خصوصاً. وذلك ما يفسر قيامه بربط دراساته التراثية بقضايا الحرية والتسامح والمواطنة وحقوق الإنسان والتعددية والاختلاف، إن هذه القضايا وما يرتبط بها

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

تندرج جميعاً ـ كما صرح بذلك مراراً ـ في إطار مشروعه الكبير أي مشروع الديمقراطية والحداثة السياسية.

كتاب أوملیل **في شرعية الاختلاف**، كتاب متميز، صحيح هو كتاب صغير الحجم (حوالى ١٠٠ صفحة)، ورغم صغر حجمه، فهو يخرج عن المألوف مما كتب عن التراث، وهو كتاب مختلف أيضاً، وليس ذلك لأنه يتناول موضوع الاختلاف، بل لأن له أسلوباً خاصاً به، يهتم بموضوع يمكن أن ندرجه في خانة المنسيات في الفكر العربي الإسلامي، ويعتمد فيه على نماذج فكرية لم تلقَ من الاهتمام ما لقيه مفكرون آخرون من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة. ويخلص أوملیل في دراسته لموضوع الاختلاف في الثقافة العربية الكلاسيكية إلى فكرة أساسية مفادها أن نظرة أسلافنا للآخر محكومة بمرجعيتها الدينية، الأمر الذي لا يسعفنا كثيراً في ترسيخ ثقافة الاختلاف التي تشكلت في العصور الحديثة[٥].

ورغم أن الكتاب يعالج مسألة الاختلاف، فإن محوره الأساسي هو الديمقراطية كما صرح بذلك أوملیل في مناسبات عدة، والسؤال الأساسي الذي يحاول الإجابة عنه ضمنياً هو: لماذا فشلنا نحن العرب في ترسيخ ذهنية تقبل الديمقراطية؟ ويجيب عن ذلك السؤال بقوله: يرجع ذلك الفشل إلى أننا ربما لم نستطع الفكاك من ذهنية تكونت عبر القرون، ولم تقبل مبدءاً أساسياً يؤسس للديمقراطية هو مبدأ «الحق في الاختلاف». وذلك رغم ما عرفته الحضارة العربية الإسلامية من عقائد ومذاهب متعددة ومختلفة على مستوى الواقع،

(٥) إذا رجعنا إلى هذا الاعتبار، ألا يمكن أن نعتبر بدورنا أن نظرة أوملیل إلى رموز الفكر العربي الوسيط مشبعة بخلفيات الفكر الغربي الذي قام أساساً على موقف معين من الدين من دون التمييز بين الأديان وخصوصياتها؟.

إذ إنه إلى جانب هذا التعدد والاختلاف الواقعي، كان هناك حصار على مستوى الخطاب المهيمن لهذا الحق في الاختلاف.

هكذا يرى أومليل أنه لأجل تأسيس ذهنية جديدة تساهم في قيام الديمقراطية كأعراف وقوانين، لا بد من تحليل الكيفية التي تكونت بها تلك الذهنية، وبالتالي البحث عن الطريقة التي تناول بها أسلافنا مسألة الاختلاف. وبعبارة أخرى، يسعى أومليل لفحص التراث باحثاً عن شرعية ممكنة لمسألة الاختلاف، وليبرز في نهاية المطاف محدودية ما يقدمه التراث في هذا الشأن.

بعد هذا العرض الموجز الذي لا يغني عن الرجوع إلى الأصل، ولما كُتب حوله خلال لقاءات وحوارات وندوات سابقة، لا بد من إبداء بعض الملاحظات من موقع مختلف أرجو أن تُستَقبل بصدر رحب، كيف لا، وهي ملاحظات حول موضوع الاختلاف وما يرتبط به، بصدد قراءة كتاب **في شرعية الاختلاف** وتخص باحثاً متميزاً يدافع عن التعدد والاختلاف؟

ـ فيما يتعلق بتأكيد علي أومليل أن «الاختلاف الجوهري بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية هو الاختلاف الديني»[٦]، نود أن نشير إلى أن هناك من الباحثين، حتى الغربيين منهم، من يرى أن الاختلافات الدينية ما زالت قائمة في المجتمعات المعاصرة. صحيح أن الاختلافات اللغوية والعرقية وغيرها أصبحت لها أهمية أكبر مقارنة مع الماضي، غير أن ذلك لا ينفي أهمية الاختلافات الدينية، فيما يتعلق بالتفاعل بين الحضارات (سواء من موقف صراع وصدام الحضارات أو من موقع حوار الثقافات والحضارات). وفي هذا الإطار، كثيراً ما تتم المقابلة بين الحضارة العربية الإسلامية

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(Civilisation arabo-musulmane) والحضارة الغربية باعتبارها حضارة يهودية ـ مسيحية (Civilisation judéo-chrétienne)، مما جعل بعض الباحثين[٧] يتحدثون عن العودة إلى الدين كسمة من سمات حقبة ما بعد الحداثة. وفي السياق نفسه، نجد أن إسرائيل تلحّ على مخاطبتها باعتبارها «الدولة العبرية».

عندنا في الدول العربية: عندما نتكلم عن الحق في الاختلاف، لا بد أن نستحضر الأطراف الأساسية: ومن ضمن هذه الأطراف طرف يشدّد على المرجعية الدينية، صحيح أن باقي الأطراف تختلف معه في جُلّ أطروحاته التي تتمحور حول استعادة الماضي وضرورة تحكم الديني في السياسي، ولكن هل معنى ذلك إقصاؤه من دائرة الحق في الاختلاف؟ خاصة وأن هذا الطرف يمثل شرائح عريضة في المجتمعات العربية الإسلامية، إضافة إلى أنه لا يشكل فئة متجانسة، بل يضم طوائف متعددة منها المعتدل والمتطرف، ومنها من يقبل الحداثة والديمقراطية، ومن يقبل جوانب منها ويرفض أخرى، ومن يرفضهما جملة وتفصيلاً، ومنها أخيراً من يقبل الحوار، ومن يرفض أي شكل من أشكال التواصل.

إن تأكيد علي أومليل أن التراث العربي الإسلامي في الماضي لم يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر، قول لا يسنده الواقع التاريخي الذي يتكلم عنه هو بنفسه، وههنا لا بد أن نميز بين ما عرفته المجتمعات العربية الإسلامية القديمة من ممارسة حقيقية للتسامح مع الآخر المختلف[٨]، وخطاب أنتجته جُلّ الفرق والمذاهب يقوم على

(٧) نحيل بالخصوص إلى الفيلسوف الأمريكي المعاصر ريتشارد رورتي.

(٨) سواء كان من أهل الكتاب أو من غيرهم إما لأسباب فكرية مبدئية أو لأسباب مصلحية، كما فصّل هو ذلك في كتابه.

أساس رفض الاختلاف والدعوة إلى الوحدة. وهو نفسه يعود ليؤكد في موضع آخر أنه إلى جانب التعدد والاختلاف الواقعي، كان هناك حصار على مستوى الخطاب المهيمن لهذا الحق في الاختلاف.

ربما تحتاج هذه المسألة إلى تفصيل آخر لا يغيب عن أذهان جُلّ المهتمين، وهو أن الحديث عن الفرق الضالة والفرقة الناجية تعرض لتأويلات وأفهام مختلفة. طبعاً لا يمكن أن نغفل تأويل أومليل ذاته الذي ورد في قوله: «لقد تأسست أحزاب منذ بداية الحركة الوطنية، لكن ضرورة مواجهة المستعمر مواجهة موحدة أدت إلى أن ينظر إلى النظام الحزبي نظرة لا تخلو من سلبية. نعم هناك ممارسة سياسية ارتكزت عملياً على النظام الحزبي، ولكن، هناك في نفس الوقت وجدان ظل متعلقاً بما فوق الحزبية، طامحاً إلى إدخال الجميع تحت تنظيم موحد، يكون بمثابة الحزب ـ الأمة. وكأن القوم لم يبتعدوا عمّا كانت عليه الفرق الكلامية قديماً وما ادعته كل واحدة لنفسها. فمن قديم درجت كل فرقة على اعتبار نفسها أنها ليست مجرد فرقة ضمن فرق أخرى، بل ترى نفسها أنها الوحيدة السالكة طريق الحق والنجاة، وما عداها من فرق فهي ضالة مفرّقة. كل فرقة كانت تروي لنفسها «الحديث» الذي يتنبأ بأن أمة الإسلام ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي «الجماعة» لتعتبر أنها هي «الجماعة» وما سواها فهي فرق تضليل وتشتيت للأمة. وحين تأسست الأحزاب الحديثة في بلداننا لم تتخلص من هذا الميراث، فهناك أحزاب لا يعتبر الواحد منها أنه حزب ضمن أحزاب أخرى، بل يدعي أنه هو الأمة»[٩]. وإذا كان هذا التأويل السياسي مثيراً للإعجاب، فإن ذلك

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

لا يمكن أن يؤدي إلى إغفال ما تخلله من خطأ حين اعتبر أن الحديث النبوي ذكر ٧٢ فرقة، في حين أن ما تتفق عليه كتب الأحاديث هو ٧٣ فرقة، ولكن ربما كان مقصد أومليل ـ رغم دعوته لنا كي نجعل مسافة بيننا وبين النصوص الدينية ـ هو أنه ظهرت منها لحد الآن اثنتان وسبعون، والفرقة الثالثة والسبعون فرقة جديدة ربما يلزمنا أن نطلق عليها «فرقة التعدد والاختلاف».

في الاستنتاجات التي خرج بها أومليل من دراسته لموضوع الاختلاف، نجده في الاستنتاج الثالث يربط بين الحق في الاختلاف والحوار، مؤكداً «أن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته. وانطلاقاً من هذا الواقع تترجّح الاتجاهات الغالبة وإجماعات الوفاق العام، التي هي مرهونة بمبادئ وقيم مستقرة إلى حين. وبين هذا وذاك يظل الحوار قائماً. ولكي يظل هذا الحوار ممكناً فهو يقتضي شرطاً أساسياً: وهو إمكان تعديل ما يطرح من آراء وما يتعاقد عليه من مؤسسات. وهو يرى أنه إذا لم يكن من السهل أن يتنازل كل طرف عن موقعه وما يدافع عنه ما دام مرتبطاً بمصالح معيّنة أو معتاداً على ذهنية معينة، فإنه مع ذلك، ينبغي أن يصبح اللجوء إلى الحوار تقليداً راسخاً رسوخاً لا يقلّ عن العوائد والمصالح، وأن تكون المؤسسات القانونية والتنظيمية متيحة للحوار العام وتعديل الاختيارات[١٠].

صحيح أن الحوار الجادّ والمدعوم مؤسسياً هو أنجع طريقة لحل المشاكل المرتبطة بهذه القضايا الراهنة: قضايا الاختلاف والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من القضايا التي يطرحها علي أومليل في كتاباته المتميزة.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

قد تريح هذه النتيجة الكثيرين، غير أن أومليل يقول في السياق نفسه: وكل هذا لا يكون ممكناً إلا إذا وقع التسليم بأن الآراء المتداولة والقوانين المتعامل بها والمؤسسات القائمة، كلها بشرية من حيث منشؤها وغايتها. لكن، هل يكون الحوار ممكناً في وضعية أخرى: حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة، وأن رأي الطرف الآخر مجرد رأي؟ هذا هو موقف المحتكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا. هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو «رأي في الدين» ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين. . .

الحوار يفترض التكافؤ ـ من حيث المنطلق ـ بين الأطراف المتحاورة، لكل طرف الحق المبدئي في بسط رأيه والدفاع عنه. أما حين يفرض طرف فرضاً مسبقاً أن رأيه سلطة، وأن رأي الآخر هو مجرد رأي، فإنه يلغي الحوار من الأساس[١١].

انطلاقاً من هذه الملاحظات، يتبين أن الأمر يتعلق ـ حين نتكلم عن مسألة الاختلاف ـ بإحدى المعضلات الحقيقية التي تعانيها العقلية العربية المعاصرة، ويعانيها بشكل خاص جل المفكرين العرب الذين شيدوا مشاريع فكرية وازنة، الثغرة الأساسية التي تعانيها تلك المشاريع الفكرية هي ـ حسب كثير من المتتبعين ـ افتقارها إلى شرط أساسي من شروط الانتماء إلى الفكر المعاصر الذي يقوم على العقل التواصلي الحواري، وهو شرط لا يمكن أن يتحقق إلا على أساس الإيمان بالحق في الاختلاف واحترام الرأي المختلف والاستعداد لفهمه والإنصات إليه قبل محاورته.

في ظل احترام الحق في الاختلاف، وبناء علاقة التواصل والحوار مع الآخر المختلف، وما ينجم عنهما من تعددية فكرية

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وسياسية، تترسخ أسس الديمقراطية الحقة التي يدعو إليها علي أومليل، والتي تستلزم الدعوة إليها أول ما تستلزم ممارستها على جميع الصُّعُد، ومنها صعيد التفكير في علاقتنا مع موروثنا الثقافي ومدى جدواه في معركتنا الراهنة، معركة الحداثة والديمقراطية.

الحصيلة أن علي أومليل عالج بالفعل في كتابه هذا موضوعاً هاماً وراهناً. وبعيداً عن إصدار الأحكام ـ إيجابية كانت أم سلبية ـ على الثقافة العربية الإسلامية وعلى علمائها ومفكريها الذين تناولوا موضوع الاختلاف الديني والمذهبي، نلفت الانتباه إلى أن موضوع الاختلاف يمتد في الفترة الراهنة عبر مستويات فكرية وواقعية متعددة إلى جانب **المستوى السياسي** الذي يرتكز عليه حديث وتحليل علي أومليل:

● هناك **أولاً** مستوى حقوق الإنسان، إذ يتعلق الأمر بأحد حقوق الإنسان الأساسية وهو «الحق في الاختلاف» (Le Droit à la différence)، والاختلاف قبل أن يكون حقاً من حقوق الإنسان، هو مبدأ الوجود وأساس التقدم والتطور: فالوجود يقوم باعتباره شيئاً مختلفاً عن العدم، كما إن التقدم والتطور يحصلان بتجاوز ومخالفة الثبات والتشابه والتماثل. أما بالنسبة إلى الإنسان، فهوية كل فرد تتحدد بما يختلف به مع الآخرين أكثر مما تتحدد بما يتفق فيه معهم، وبفضل الخصائص التي تجعله مختلفاً مع الآخرين يتمكن الفرد من أن يثبت وجوده، ولذلك أصبح الحق في الاختلاف حقاً مشروعاً تضمنه القوانين والأعراف الدولية الحالية. وإذا كانت الاختلافات الطبيعية بادية للعيان، فإن حقوق الإنسان تؤكد أيضاً مشروعية الاختلاف في العقائد والعادات والأفكار والقيم والمواقف.

● هناك **ثانياً** المستوى المرتبط بـ الأخلاقيات المعاصرة، حيث يتم الحديث عن «أخلاقيات الاختلاف» (Ethique de la différence)،

فإذا كان الاختلاف مقصوداً لذاته في نظر البعض، فإن آخرين يرون أنه ليس إلا وسيلة لتحقيق غاية أسمى منه هي تحقق التواصل والتضامن الإنسانيين. ومن هنا الحديث عن أخلاقيات الاختلاف في السياق نفسه الذي يتم فيه الحديث عن أخلاقيات الحوار والتواصل كما يتجلى ذلك بالخصوص في الفلسفة التواصلية ليورغن هابرماس[١٢].

● **ثالثاً** هناك «فلسفة الاختلاف» يمثّلها مجموعة من الفلاسفة أهمهم: جاك دريدا وجيل دولوز وجان فرانسوا ليوتار وميشيل فوكو وغيرهم، ويمكن اعتبار فكر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر مصدراً أساسياً لفلسفة الاختلاف وخاصة في إحدى مقالاته الشهيرة التي تحمل عنوان «الهوية والاختلاف» التي حاول من خلالها أن يبرز هيمنة مفهوم الهوية على الفكر والفلسفة الغربيين، وأنه قد آن الأوان لمراجعة ذلك الفكر وتلك الفلسفة في ضوء مفهوم الاختلاف.

● هناك **أخيراً** مستوى «التربية على احترام الاختلاف»، هذا المستوى الذي أصبح يفرض ذاته على الدول العربية التي يندر أن نجد حتى بين مفكريها من يحترم الرأي الآخر ويقبل أن يختلف معه غيره، مما يفسر غياب التواصل والحوار سواء بين الهيئات السياسية والحزبية، أو بين المذاهب الفقهية، بل يغيب الحوار والتواصل حتى بين أصحاب المشاريع الفكرية. ولا شك أن لهذه الظاهرة أسباباً تربوية ترجع إلى التنشئة الاجتماعية التي تتم سواء داخل الأسرة أو داخل المدرسة، والتي تقوم على القمع والتلقين

---

(١٢) انظر: Jürgen Habermas, *L'Ethique de la discussion et la question de la vérité* (Paris: Les Editions du Cerf, 1992).

وتحقير الخصوم. إن دعم فكر الاختلاف يمر، إذاً، عبر قنوات عدة على رأسها القناة التربوية.

إذا كان علي أومليل قد أثار مسألة الاختلاف في كتابه **في شرعية الاختلاف** متسائلاً عن مدى إمكانية أن نبحث لها عن جذور في ثقافتنا العربية الإسلامية القديمة، مستهدفاً من وراء ذلك دعم التعددية السياسية والسلوك الديمقراطي واحترام الرأي المختلف في ممارستنا السياسية؛ وإذا كان قد أشار في ختام دراسته تلك إلى وجود مفارقة تتجلى في رفض الاختلاف على مستوى الإيديولوجيا رغم وجوده كواقع مستمر[١٣]، ألا يمكن أن نقول نحن حالياً إنه إضافة إلى ضعف حضور موقف الاختلاف في العالم العربي على مستوى الإيديولوجيا، هناك غياب ممارسة قائمة على احترام الحق في الاختلاف في كل المستويات المذكورة: هناك أولاً غياب الاختلاف على المستوى السياسي بسيادة عقلية الحزب الواحد في جل الدول العربية؛ وهناك أيضاً غياب «أخلاقيات الاختلاف»، يتجلى ذلك في حواراتنا ونقاشاتنا التي يطغى عليها طابع فرض الرأي الواحد ومحدودية هامش تنسيب الآراء والمواقف؛ أضف إلى ذلك عدم استفادتنا من درس فلسفة الاختلاف باعتباره أحد أهم دروس الفكر الفلسفي المعاصر؛ وأخيراً لا يمكن كل هذه المستويات أن تستغني عن تربية تقوم على أساس احترام الحق في الاختلاف في الرأي والاعتقاد، وفي العادات والقيم والأنماط الثقافية.

(١٣) أومليل، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٦)

قراءة في كتاب:
«الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون»

رضوان سليم(*)

كتاب **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**(١)، هو في الأصل رسالة دكتوراه دولة نوقشت بجامعة السوربون في شباط/ فبراير عام ١٩٧٧، وقد نشرت بالفرنسية تحت عنوان: *L'Histoire et son discours: Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*. في هذا البلد نفسه، فرنسا، كان عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين قد انتبه أثناء دراسته الجامعية في مونبولييه بين أعوام ١٩١٤ و١٩١٨ إلى اهتمام المستشرقين الفرنسيين بعبد الرحمن ابن خلدون، فقام بلفت نظر الباحثين العرب إلى الأهمية العلمية لهذه الشخصية، إذ اختار كموضوع لرسالته «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» بإشراف عالم الاجتماع الفرنسي الكبير إميل دوركايم.

(*) أستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الخامس ـ المغرب.

(١) علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، [١٩٧؟]).

لقد حظيت **مقدمة ابن خلدون**، خلال الحقبة الفاصلة بين أطروحة الدكتور طه حسين ورسالة الدكتور علي أومليل، باهتمام متزايد من طرف باحثين يصعب حصر عددهم، وعدّ مؤلفاتهم، وجرد إشكاليات بحوثهم، وهي جميعها، دراسات جعلت من فكر ابن خلدون حقلاً معرفياً خصباً للتحليل والتفسير والتأويل. هكذا يتساءل الدكتور علي أومليل في مقدمة كتابه: «وماذا عسى أن يقال بعد عن ابن خلدون؟ لقد أصبح الآن كل حديث عن صاحب المقدمة لا بد وأن يصطدم بهذه العقبة: تراكم أدب خلدوني ضخم، أنتج شرقاً وغرباً، وصورة تكونت عن ابن خلدون ووقع التسليم بها وهي أنه المفكر الأصيل من بين سائر مفكرينا القدامى»[٢].

يلاحظ الدكتور علي أومليل أن هذا الأدب الخلدوني الضخم، يقف عند **المقدمة**، وذلك بفصلها عن تاريخ **العبر** من جهة، وكتاب **التعريف** من جهة ثانية، متجاهلاً وحدة النظام المعرفي الخلدوني، ما يفرض الانطلاق من موقف نظري جديد يقرأ **المقدمة** كجزء من فكر ابن خلدون، بأن يرجعه إلى ذاته، بعد أن عمدت المقاربة التقليدية إلى تقسيم وحدته وتفكيك أوصاله وتقطيع مكونات مشروعه.

يفرض هذا الموقف النظري الجديد قراءة أعمال عبد الرحمن ابن خلدون كنظام معرفي من جهة، ومشروع تاريخي من جهة ثانية، ومن ثم، يطرح علي أومليل سؤالاً أساسياً هو: لماذا أصبح ابن خلدون مؤرخاً؟ أي لماذا غيّر وجهته من الفلسفة والفقه إلى التاريخ؟ فالصورة التي ترسم لابن خلدون الشاب، والتي تعكس مساره التعليمي هي صورة الفقيه أو الفيلسوف، ذلك أن الذين تحدثوا عن

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

ابن خلدون قبل لجوئه إلى قلعة ابن سلامة، لم يتحدثوا عنه كمؤرخ أو كمهتم بالتاريخ؛ لكن تجربته السياسية، كما يلاحظ علي أومليل، وبصفة خاصة إخفاقه السياسي هو الذي دفعه إلى كتابة التاريخ، أي مساره التاريخي هو نفسه، في ظل اضطرابات متلاحقة، وانخراطه العفوي وأحياناً المتهور في دسائس البلاط، وعبء الفشل السياسي المستمر؛ هذا المسار في كليته هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالتاريخ. لكن ليس الاهتمام بأي تاريخ، بل بتاريخ محدد متصل بتجربته الشخصية هو تاريخ بلاد المغرب؛ فهذه البلاد هي بلاد قبائل وبالتالي بلاد عصائب، بينما تفتقد الأسر العربية في الأندلس، ومن ضمنها أسرة ابن خلدون، إلى العصبية القبلية. الإخفاق السياسي، إذاً، ليس شخصياً أو ظرفياً أو عرَضياً، بل هو ناتج عن جهل بـ «طبائع العمران»، أي جهل بقوانين تاريخ بلاد المغرب؛ بل إن أطروحات ابن خلدون حول تطوُّر الدولة ذات الأصل القبلي، وتوزيع الوظائف داخل هذه الدولة، يقول علي أومليل، تمثل الصيغة النظرية لما حدث تاريخياً للأسر العربية بهذه البلاد، هكذا قرر ابن خلدون اللجوء إلى قلعة ابن سلامة لتدوين هذا التاريخ الذي حدد ملامحه في فقرات من **المقدمة** ومن ثم، أصبح، بالضرورة مؤرخاً.

ما هي طبيعة المشروع التاريخي الخلدوني؟

ما هي منهجيته وما هي مكوناته؟

ثم ما هو النظام المعرفي الخلدوني؟

يلاحظ علي أومليل أن ابن خلدون يستهل **المقدمة** بموقف مزدوج من التاريخ، فهو يمتدحه من جهة، ويوجه نقداً عنيفاً للتأليف التاريخي العربي من جهة ثانية. ذلك أن هذا التأليف ثابت وجامد، فهو لا يتغير رغم تبدل الأحوال وانقلاب الأوضاع،

فالمؤرخون يسقطون في الكذب ويقعون في المغالط نتيجة أسباب يذكرها ابن خلدون وفي مقدمتها:

«التشيع للآراء والمذاهب؛

الثقة في الناقلين؛

الذهول عن المقاصد؛

الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبيس والتصنع؛

تقرب الناس في الأكثر من أصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الفكر بذلك حتى يستفيض الإخبار بها على غير الحقيقة؛

ثم الجهل بطبائع العمران»[٣].

لا يقتصر نقد ابن خلدون للتدوين التاريخي العربي على موضوعه فقط، بل على منهجه أيضاً، وبالضبط المنهج الأساسي: «الإسناد» الذي سيخصه بنقد جذري يهدف إلى استبعاده من ميدان البحث التاريخي، أي استبعاد الشهادة كمقياس أخلاقي ـ ديني من حقل التاريخ. مما يعني تكوين مفهوم التاريخ على أسس عقلية. يميز ابن خلدون بين صنفين من الأخبار: الأخبار الشرعية والأخبار عن الواقعات. تخضع الأولى للتعديل والتجريح، أما الثانية فلا بد لصدقها وصحتها من اعتبار «المطابقة»[٤].

يمثّل هذا الموقف الإبستيمولوجي الخلدوني ثورة معرفية

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

حقيقية في مجال التأليف التاريخي وقطيعة مع الكتابة التاريخية العربية السابقة. لكن، هل التزم ابن خلدون أثناء تأليف كتاب **العبر** بهذه المنهجية؟ هل أخضع الأخبار عن الوقائع التاريخية لأسس «المطابقة»؟ وهل هناك علاقة بين المقدمات النظرية (**المقدمة**) والتدوين التاريخي (**العبر**)؟.

لقد هيمن حكم في أوساط الباحثين يؤكد وجود هوة بين **المقدمة**، أي التنظير، وبقية التدوين التاريخي الخلدوني، أي كتاب **العبر**، وقد نتج عن هذا الحكم اهتمام بالغ بـ **المقدمة**، وإهمال شبه تام لكتاب **التاريخ**. أما الدكتور علي أومليل، فقد سعى، على خلاف ذلك، إلى قراءة **المقدمة** انطلاقاً من الكتابة التاريخية لابن خلدون من جهة، ومن سيرته الذاتية من جهة ثانية، أي من النظام المعرفي الخلدوني في وحدته وكليته؛ فمفهوم العصبية مثلاً، «لا يتوجب الانطلاق منه لتفسير التاريخ، كما فعل الكثيرون، بل يجب تفسير هذا المفهوم استناداً على التاريخ كما كتبه ابن خلدون»[٥].

إن المشروع التاريخي لابن خلدون، كما صرح بذلك بوضوح في **المقدمة**، هو تدوين أخبار المغرب، أو بدقة أكثر تاريخ الشعبين الذين سكنا في هذه البلاد وهما البربر والعرب، وهذا المشروع التاريخي فرض نفسه نتيجة التغير العميق الذي لحق بلاد المغرب، أو ما يطلق عليه علي أومليل «التاريخ المنقلب»[٦]، وذلك راجع إلى سببين هما: الطاعون الجارف من جهة، والبدو العرب الذين اجتاحوا بلاد المغرب واستقروا بها من جهة ثانية. السبب الأول، أي الطاعون الأسود، يكتسي في نظر ابن خلدون

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

دلالة خاصة، فقد أحدث ذلك الوباء خراباً في العالم «طوى محاسن العمران» كما إنه تزامن في المغرب مع فترة انحطاطه وتلاشي دوله. أما السبب الثاني، أي اجتياح العرب (بنو سليم وبنو هلال) في القرن الحادي عشر الميلادي للمغرب؛ فيعتبره ابن خلدون عاملاً حاسماً في تخريب المدن وتدمير العمران، مما نتج منه اتساع مجال البداوة وحياة الترحل.

يلاحظ د. علي أومليل أن النعوت التي يطلقها ابن خلدون على العرب هي مألوفة لدى كل الكتّاب الذين ظهروا في الفترة اللاحقة للقرن الحادي عشر الميلادي، فالمؤرخون الذين كتبوا عن الموضوع وصفوا العرب بالمتوحشين والمنافقين الجهّال، وبعناصر الفوضى والاضطراب. لكن ابن خلدون، رغم ما قاله عن العرب الذين دخلوا بلاد المغرب، فإنه يعتبرهم جزءاً من بلاد المغرب، ويحرص على تدوين تاريخهم مثل حرصه على تدوين تاريخ البربر.

لماذا اهتم ابن خلدون بتدوين تاريخ البربر؟

يجيب د. علي أومليل: لأن ذلك يعكس تحوُّلاً في التاريخ يتمثل في انتهاء السيادة العربية على العالم الإسلامي، إذ أصبح المغرب خاضعاً للبربر، والمشرق خاضع للترك. أما بالنسبة إلى البدو العرب، فإن ابن خلدون الذي يعتبر عصره بمثابة فترة انحطاط، يجعلهم السبب الرئيس لذلك الانحطاط.

إذاً، فالمشروع التاريخي لابن خلدون أثناء لجوئه إلى قلعة ابن سلامة، كان قبل كل شيء كتابة تاريخ بلدان المغرب، وقد شدّد على ذلك في **المقدمة**، كما إن النسخة التي أهداها إلى السلطان الحفصي أبي العباس مطابقة لهذا المشروع.

لكن، لماذا أضاف ابن خلدون تاريخ المشرق إلى كتابه متجاوزاً حدود المشروع الذي أعلن عنه في قلعة ابن سلامة؟ وما هو تأثير ذلك في مشروعه التاريخي؟ ألم تؤدِّ الإضافة الكبيرة التي أضافها ابن خلدون إلى كتاب **العبر** أثناء وجوده بالمشرق، يتساءل د. علي أومليل، إلى تجاوز التصميم الذي وضعه في قلعة ابن سلامة؟ ثم ما هو نوع التاريخ الذي يضمه في النهاية كتاب **العبر**؟

تتميز النسخة المشرقية من تاريخ **العبر** بإضافة أخبار الفرس، والتاريخ اليهودي، والتاريخ اليوناني ـ الروماني والمسيحي وتاريخ الأتراك، وهي الأخبار التي أضافها ابن خلدون إلى النسخة المغربية خلال السنوات الأخيرة من إقامته بمصر. يهتم ابن خلدون بتاريخ الفرس لاتصالهم بتاريخ العرب من جهة، ولكونهم يمثلون مرحلة الحضارة التي اكتسبها العرب عبر هذا الاتصال الذي شجع عليه نفوذ العناصر غير العربية داخل الدولة العباسية، من جهة ثانية. ذلك أن انتقال العرب من البداوة إلى الحضارة تم بفضل اتصالهم بأمم متحضرة. أما بالنسبة إلى اهتمام ابن خلدون بالترك الذين لم يُلمّ بأخبارهم إلا أثناء وجوده بالمشرق؛ فيحدد د. علي أومليل مجموعة من الأسباب:

«أ ـ دور الأتراك في تاريخ الإسلام؛

ب ـ هيمنة الترك على المشرق في عصر ابن خلدون؛

ج ـ التماثل في النمط الاجتماعي الذي وجده ابن خلدون بين بدو العرب والبربر من جهة، وبدو الأتراك من جهة أخرى»[٧].

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

لكن، هل نتج من هذه الزيادة أو الإضافة التي لحقت الحقل التاريخي الخلدوني تغيّر أو تبدّل في طبيعة نظرية ابن خلدون في التاريخ؟ أم إن توسيع كتاب **العبر** لم يؤدِّ إلى أكثر من توسيع لحقل التطبيق لتلك النظرية؟

يسجّل علي أومليل أن ابن خلدون سعى لكي يكون «مسعودي» عصره، إذ كان يعتبر كتاب **مروج الذهب** نموذجاً، بل أكمل تاريخ للعالم في زمنه. لكن تبدل الأحوال وتغيّر الخلق منذ القرن الرابع الهجري يفرض القيام بثورة ثانية في مجال الكتابة التاريخية.

ينطلق ابن خلدون من تاريخ المغرب، أي من تاريخ خاص، ثم يبحث بعد ذلك لهذا التاريخ عن موقع ضمن التاريخ العام أي التاريخ العالمي أو الكوني، إذ يكمن خلف هذا الاهتمام بالتاريخ العام، محاولة تجريبية لتأكيد المقدمات النظرية الخاصة بتاريخ الشعبين: العرب والبربر.

يؤكد علي أومليل أن النظرية التاريخية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ رغم كونها تسعى إلى تكوين فلسفة عامة للتاريخ، فهي تتعلق «بتاريخ معيّن، التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبَلية، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية القبلية بصفتها عاملاً محدداً للتطور التاريخي»[٨].

المقدمة، إذاً، هي تنظير لهذا التاريخ المغربي، والمفاهيم التي بلورها ابن خلدون مستقاة من تدوينه لهذا التاريخ الخاص (العصبية، العمران، المجتمع الوحشي، البدو الرحَّل، القفر، الحضر، القبيلة، المعاش، العلوم والصنائع.... إلخ.)، وهذا

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

التوجه يطبع معنى التاريخ الذي ينطلق من العصبية لينتهي إلى الدولة؛ فهذه الأخيرة هي نتاج التناقض الحقيقي بين المدينة والبادية على المستويين الاجتماعي والاقتصادي من جهة، والسياسي من جهة ثانية، «ذلك أنه إذا كان الاقتصاد الحضري يمثل في أعين البدو تحدياً وإغراء؛ فإن المدينة بصفتها سلطة ممركزة، تمثل تهديداً دائماً لاستقلال وتفرُّد أهل القفر والجبل»[٩] وفي خضمِّ هذا التناقض يتحقق التحول من العصبية إلى الدولة.

تنشأ الدولة، إذاً، كتعبير عن هذا التحول من البداوة إلى الحضارة، ففي المدينة تسهر الدولة على أمن السكان من خلال القيام بوظيفة الأمن والحرب، بينما تتكفل القبيلة في البادية بالدفاع عن نفسها. هكذا كانت قبائل الجبال المعتمدة على عصبية قوية، تضمن لنفسها الحماية من جهة، وتقوم بالغزو من جهة أخرى. بينما كانت قبائل التلول عاجزة عن تحقيق ذلك، وبالتالي عاجزة عن تأسيس دولة.

تخضع الدولة في نشأتها لسيرورة تاريخية ـ جدلية: لهذا التحول من البدو إلى الحضر من جهة، ولقوة العصبية القبلية من جهة ثانية، فهي نتاج هذه الوضعية التاريخية المتناقضة، بل هي نتاج هذا التناقض ذاته.

يجلو كتاب **الخطاب التاريخي** أفق المشروع التاريخي الخلدوني، وفي الوقت نفسه يرسم حدوده. ذلك أن التاريخ رغم انقلابه الشامل، لم يؤدِّ إلى إعادة نظر في الخطاب عن التاريخ، أي إنتاج مفاهيم جديدة قائمة على معرفة قوانين العمران من جهة، ومعبِّرة عن التغير من جهة ثانية، وبِلُغتنا اليوم، تكوين الوعي التاريخي.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

كان هدف ابن خلدون إحداث تغيير في التأليف التاريخي يعكس الانقلاب الحاصل في التاريخ، ومن ثم انطلق من نقد «التقليد» في ميدان التدوين التاريخي وصاغ مفاهيم جديدة تسمح بتكوين حقل معرفي جديد هو علم «العمران». نقد التقليد كان يسعى بالأساس إلى الكشف عن تاريخية المفاهيم المطلقة المستعملة في الكتابة التاريخية العربية من جهة، وإنتاج مفاهيم جديدة تسمح بتكوين ممارسة جديدة في التدوين التاريخي العربي من جهة ثانية.

يبدي د. علي أومليل ملاحظتين أساسيتين منعتا عبد الرحمن بن خلدون من إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع «التقليد»:

الملاحظة الأولى هي أن «ابن خلدون وهو يتحدث عن التغير يرجع إلى المفهوم الفلسفي للصيرورة».

الملاحظة الثانية هي أن ابن خلدون «قبل أن يقوم بعرض مفصَّل لعمرانه الجديد يبدأ في إدماجه في العالم كما يتصوره الفلاسفة ونعني «العالم العنصري»»[١٠].

هناك، إذاً، حدود إبستيمولوجية تتعلق بتصور العالم، وبالتالي تصور العلم للعالم، أي التصور الأرسطي للعلم وللعالم. «فعالم ما تحت القمر» كما يسميه أرسطو هو عالم الكون والفساد، فإذا كان «كل ما يوجد في هذا العالم العنصري فاسد» فكذلك «قوة البيوتات داخل القبيلة محدودة في الزمان»[١١].

لم تكن الحدود الإبستيمولوجية وحدها التي منعت ردم الهوة

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

بين التاريخ والخطاب عن التاريخ، بل أيضاً غياب قوى صاعدة، بالإضافة إلى أن عالم ابن خلدون رغم انقلابه الشامل كان «عالماً مسدود الأفق أفلتت منه السيطرة على التاريخ»[١٢].

لكن هذه الحدود المعرفية والتاريخية والثقافية، رغم أهميتها، لم تمنع القول بأصالة ابن خلدون، وهي أصالة تختلف عن الأطروحات السائدة حولها مثل الادعاء بأنه مكتشف علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا أو النظرية الجدلية المادية في التاريخ وغيرها؛ بل أصالة نابعة من وعيه القوي بانقلاب التاريخ في عصره وعجز الكتابة التاريخية عن التعبير عن هذا الانقلاب، مما جعله يعمل على إنتاج مفاهيم جديدة تعكس هذا التحول رغم الحدود التي منعت الصياغة التجريبية لهذه المفاهيم.

يعتبر كتاب **الخطاب التاريخي** للدكتور علي أومليل كتاباً فريداً في مجاله وفي زمانه، فقد أعاد ابن خلدون إلى ذاته، وأرجع الوحدة إلى النظام المعرفي الخلدوني بعد التفكك والبتر والفصل، ومنحنا، نحن أبناء هذا الفضاء الكبير، المغرب، قراءة جديدة لوعينا التاريخي الحقيقي، لا الوهمي والمتخيل.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

قضايا ومراجعات

علي أومليل(*)

ـ ١ ـ

الأساتذة كاتبو أبحاث هذا الكتاب ـ والذين لا بد من شكرهم على اهتمامهم بما كتبناه ـ هم أساتذة باحثون في الفكر الفلسفي.

وهنا أود أن أبدأ بهذا السؤال: ماذا يعني أن يتخصص باحث عندنا في الفلسفة؟ هل لأنه وهو طالب قد درسها في الجامعة ليدّرسها بدوره لطلابه؟ لا أتحدث عن الذين درسوا مقررات الفلسفة ليدرسوها بدورهم لطلبتهم، بل أتحدث عن الأستاذ الباحث الذي لا بد وأن يطرح أسئلة من قبيل: ماذا يعني لنا نحن اليوم اهتمامنا بفلاسفة كأرسطو أو ديكارت أو فوكو أو ابن رشد أو الغزالي؟ ما هي إشكاليات كل واحد من هؤلاء، صريحة أو ضمنية؟ وماذا عسى أن تعني بالنسبة إلينا؟ ماذا يعني بالنسبة إلينا درس وتدريس مذاهب الفلسفة وقضاياها؟ كيف حاول أسلافنا

(*) مفكر وباحث، وسفير المغرب في لبنان.

الفلاسفة أن يبرروا شرعية الفلسفة، وهل أفلح البحث الفلسفي العربي أن يثبت شرعيته وتأثيره في الثقافة العربية المعاصرة؟

الباحث الغربي في الفلسفة ليس بحاجة إلى إثبات شرعية الفلسفة في الثقافة الغربية، فالفلسفة يونانية النشأة، والفلسفة دخلت بشكل حاسم في تكوين الثقافة الغربية الحديثة، سواء في تأسيس مناهج العلم الحديث، والعقلانية الحديثة، وأصول الفكر السياسي (نظرية القانون، فلسفة الحق، مفاهيم السيادة، والمواطنة، والمنفعة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، . . .)، كما دخلت الفلسفة في تأسيس علوم إنسانية كعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع.

أما الفلسفة عندنا فعليها أن تثبت شرعيتها كما حاولت إثباتها في الماضي، لكن على نحو مختلف. كان هاجس قدمائنا الفلاسفة أن يدفعوا عنها شبهة مخالفتها للدين، وأن لا تعارض بين الشريعة والفلسفة، فهما معاً تتوخيان الحق والحقيقة، ولو أن لكل منهما طريقتها، فالخطاب الديني خطاب لعموم الناس، يلجأ إلى المجاز والتمثيل لتقريب الحقائق إلى أفهامهم. أما الفلاسفة فلا يقنعون بهذا الخطاب الذي مقدماته خطابية أو جدلية، فمنطقهم البرهان الذي مقدماته عندهم يقينية، وهو منطق الفلاسفة الذين هم «الراسخون في العلم» حسب ما نعتهم ابن رشد. للعامة منطقهم الخطابي وللفلاسفة منطقهم البرهاني، وليس ممكناً ولا محبذاً تعميم المعرفة الفلسفية لأن عقول الناس متفاوتة، والفلسفة شأن خاص بالنخبة، أصحاب «الفطرة الفائقة» كما سمّاهم فلاسفة الأندلس.

لا ثقة لفيلسوفنا القديم بالعامة، ليس لأن مداركهم دنيا وحسب، وإنما أيضاً لأنهم مصدر خطر عليه، لا سيما حين

يحرضهم الفقهاء على من يتعاطى الفلسفة. لذلك كان من الطبيعي أن يتقرب الفيلسوف إلى أعيان السلطة طلباً للرعاية والحماية. يتقرب إليهم أولاً بعلومه الضرورية النافعة، كالطب، والفلك والتنجيم لمعرفة القرانات الفلكية المناسبة لاتخاذ القرارات، وعلم الحساب النافع في ضبط مالية الدولة، وعلم الجغرافية النافع في الحروب والجباية والضبط الإداري والأمني للأقاليم.

ولأن علوم الفلسفة هذه نافعة ويقينية، (وليس أكثر يقيناً من عملية حسابية، أو استنباط رياضي)، فإن الفيلسوف يعتمد عليها مطية لتمرير الأصل الذي تستند إليه، وهو الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، ففيها توجد مبادئ هذه العلوم. وهنا يكتشف خصوم الفلسفة التناقض بين عقائد الدين ومبادئ الفلسفة الأولى هذه، كمبدأ قِدَم العالم. فالعالم قديم عند الفلاسفة، وهو مخلوق له خالق مدبِّر في الأديان السماوية. والأسباب الأولى هي من مبادئ الفلسفة الأولى، تصعد إليها الأسباب الطبيعية. أما في الأديان السماوية فإن السبب الأول هو الله ولا سبب أول سواه. الغزالي يقبل بالعلوم الفلسفية، وبالمنطق كمدخل لها، ولكنه يرفض ميتافيزيقا الفلاسفة، بل يكفِّر أصحابها.

وماذا كان يريد فيلسوفنا القديم؟ أن يترك لشأنه الفلسفي. فلا شأن ولا قدرة للعوام على الفلسفة، حسْبهم ظاهر الدين لأنه في مستوى أفهامهم ولأنه ضروري لكبح جماحهم. هاجس الفيلسوف أن لا يؤلّب عليه الفقهاءُ العامة. ولذلك فالحقيقة عنده واحدة رغم اختلاف الطريق إليها، يدركها الفيلسوف بمنطقه البرهاني ويتلقاها النبي بمخيلته الفائقة. هذا ما قال به الفارابي وابن سينا وابن باجه ورفضه ابن رشد الذي اعتبر أن هؤلاء حرّفوا فلسفة أرسطو، وهو عنده خاتم الفلاسفة ولم يبق بعد فلسفته سوى الشرح، فكان ابن

رشد هو الشارح الأكبر كما سمّاه اللاتين. والشرح عنده لصيق بالنص لا يتعداه ولا يخلطه بغيره. والبداية بالنص الأرسطي لتفسير كل شيء. ذلك أن فلسفة الفيلسوف المشّاء منظومة متكاملة تشمل وتفسر الطبيعة وما وراءها وسياسة النفس وسياسة المدينة. لكن الشريعة هي أيضاً منظومة متكاملة. فإذا تعارض نصان فلسفي وشرعي فينبغي عند ابن رشد تأويل الشريعة بالفلسفة. معنى ذلك أنه جعل المعرفة الفلسفية أعلى وأوثق، ولو أنه احتاط لكي لا يُطلق العنان للتأويل، والذي ينبغي أن يضبط «بعادة العرب في التجوّز» أي «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية» كما يقول.

هنا يقلب ابن رشد علاقة الفلسفة بالدين كما أقامها المتكلمون واللاهوتيون: فالفلسفة عند هؤلاء خادمة الشريعة، فالبداية بالنص الديني، وهو مسلَّم به تسليم الإيمان واليقين، ثم يأتي العقل الكلامي واللاهوتي للتفسير والتبرير، تماماً كما يفعل مفكرو الإسلام في العصر الحديث حين يقفون عند هذه النظرية أو تلك من النظريات العلمية ثم ينقّبون عن آية كريمة أو حديث نبوي ليقولوا إنها سبقت العلم الحديث أو تنبأت بما سيصير إليه. والمفارقة عند القوم أن العلم يتغيّر لكن القرآن ـ وهم أول من يعتقد ذلك ـ لا يتغيّر. فلو جارينا منطقهم لتغيرت معاني القرآن كلما تغيّر العلم، وهنا المفارقة فيما يذهبون إليه من تأويل القرآن بالعلم وتأويل العلم بالقرآن.

ابن رشد يختلف عن قدماء المتكلمين وعن كل من سعى ـ على غرار الكتاب الإسلاميين المحدثين ـ إلى التوفيق بين العلم والدين في أن هؤلاء يؤوّلون العلم بالنص الديني، في حين أن الفيلسوف القرطبي يؤوّل الشريعة بالفلسفة. كل له بدايته كمرجع

ثابت للحقيقة: النص الديني عند المتكلمين والموفّقين المحدثين، والفلسفة وعلومها عند ابن رشد.

يبدو لأول وهلة أن ابن رشد يُعلي من شأن العقل (الفلسفي)، فهو مستنبط الحقائق وهو مبدأ التأويل. لكن عند الفحص يتضح ما يلي:

ـ أن هذا العقل الفلسفي، مبدأ المعرفة والتأويل، هو وقْفٌ على صفوة تهيأت بفطرتها الفائقة لإعمال هذا العقل، وبالتالي فلهم وحدهم حق التأويل. ليس العقل قسمة مشتركة بين الناس جميعاً كما سيقول ديكارت، بل العقل (الفلسفي) عند ابن رشد وفلاسفة الإسلام هو من حظِّ صفوة مختارة. لا مجال، إذاً، تعميم العقلانية ضداً على الخرافة، واعتماد الوضوح وحق الفرد في إعمال الفكر والتعبير عنه بحرية. وما أبعدنا أيضاً عن سقراط الذي كان يمشي في شوارع المدينة يطرح الأسئلة ويزحزح المعتقدات التي رسخت بحكم العادة والتقليد!

ـ هل موقف ابن رشد من المسألة الدينية من شأنه أن يطور الفكر الديني؟ جوابنا بالسلب. فعنده أن الفلاسفة وحدهم لهم حق التفكير وتأويل النص الديني، أما عامة الناس فيكفيهم من الدين ما هو ضروري من عقيدة وأحكام. وقد حمل ابن رشد على المتكلمين لأنهم جرّوا الناس إلى الخوض في قضايا كصفات الله والجوهر والعرض وقِدَم العالم وحدوثه والجبر والاختيار مما هو فوق أفهامهم وليسوا في حاجة إليه، وهم ليسوا أصلاً مؤهلين للخوض في مسائل دينية عويصة فينقسمون ويجرون العامة وراءهم إلى الانقسام والصراع (يفترض ابن رشد أن الفلاسفة لا يختلفون بدعوى أن منطقهم برهاني، والحال أنهم يختلفون كغيرهم). لكن هؤلاء المتكلمين الذين هاجمهم ابن رشد هم الذين خاضوا غمار الفكر الديني، خلافاً لما

أراده ابن رشد، وكان المعتزلة أجرأ من الفلاسفة حين قالوا بخلق القرآن، ولم يكفِّروا مرتكب الكبيرة كما فعل ويفعل التكفيريون، وأيضاً حين قالوا بخلق الإنسان أفعاله ضداً على عقيدة الجبر التي اتخذها بعض الخلفاء ذريعة ليتقبّل رعاياهم حكمهم الاستبدادي.

يبقى أن لموقف ابن رشد جدواه إذ كان يعني إبعاد الدين عن السياسة، حين يختلط الرأي السياسي بالعقيدة الدينية، آنذاك تنتفي السياسة. فلكي تكون السياسة ممكنة لا بد من وجود مجال عام مستقل لا يؤول فيه الرأي السياسي إلى عقيدة دينية.

وهناك مسألة أخرى: وهي أن الموضوعات التي يخوض فيها الفلاسفة، بمن فيهم ابن رشد، من قبيل قِدم العالم، والذات والصفات، وهل البعث بالأجساد أم بالنفوس وحسب، والأسباب الأولى وغير ذلك، هي موضوعات ميتافيزيقية، وليس النقاش في مثل هذه القضايا هو الذي من شأنه أن يطور الفكر الديني.

لذلك ينبغي ألّا نحمِّل عقلانية ابن رشد أكثر مما تحتمل. فهو فيما يتعلق بالمسألة الدينية قد قَصر الحق في إعمال العقل فيها على الفلاسفة، وهو أيضاً لم يخض في المسألة السياسية إلا كشارح للفلسفة السياسية اليونانية، والتي لا علاقة لها بواقع السياسة في المجتمع الإسلامي. ولذلك فإن الفقهاء هم الذين تصدَّوا على طريقتهم للمسألة السياسية من خلال خوضهم في قضية شرعية الحكم (الخلافة والإمامة)، أو العلاقة بين نظم الخلافة والنظم السلطانية.

نقول هذا الكلام لأن هناك مفكريْن اعتبرهما الباحثون في التراث من الحداثيين والتقدميين قمة العقلانية في تراثنا، وهما ابن رشد وابن خلدون.

ـ ٢ ـ

دراستنا لابن خلدون كانت منطلقاً لمنهجيتنا في قراءة التراث. لقد اعتُبر هذا المفكر مبدعاً للحداثة في التراث، رغم المفارقة في هذه العبارة. فقد تواتر القول بأنه واضع علم الاجتماع، وعلم السياسة، والاقتصاد السياسي، وفلسفة التاريخ. وقد أوضحنا أن لظهور هذه المباحث شروطاً تتعلق بتاريخ الأفكار. ذلك أن الأفكار لا تولد في السماء لتتنزّل على هذا المفكر أو ذاك أينما كان وفي أي زمان كان. ينبغي، إذاً، تحديد الحدود في قراءة التراث، وإلا اختلط حابل الماضي بنابل الحاضر. وابن خلدون أكثر قدمائنا إغراءً ليجعلوا منه على الرغم منه معاصراً لنا.

وما دمنا بصدد الحديث عن الفلسفة، فلنطرح سؤالاً أساسياً: ما هي علاقة ابن خلدون بالفلسفة؟

اهتم ابن خلدون بالفلسفة في شبابه فلخّص بعض كتب ابن رشد. لكنه سكت عن هذه المرحلة من تكوينه الفكري. هل ليتبرأ من تهمة الفلسفة؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا رجعنا إلى حملته الشعواء على الفلسفة وأصحابها في فصل شهير من كتابه **المقدمة** الذي عنوانه «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»، لكننا ينبغي ألّا نقف عند ما قاله ابن خلدون عن الفلسفة، بل أن نرى إلى ما صنعه بها.

ذلك أن الفلسفة حاضرة في بنية تنظيره للعمران وللتاريخ، بل في هندسة **المقدمة** نفسها.

فابن خلدون أطّر خطابه عن العمران بمفاهيم فلسفية مثل «الصيرورة»، و«عالم الكون والفساد»، و«العلة الغائية» الأرسطية. كما استعمل مفهوماً طبياً طبيعياً قديماً وهو مفهوم «المزاج»، وهو تركيب الجسم الطبيعي من عناصر أربعة (النار، الهواء، الماء،

التراب حسب علم الطبيعة القديم وترجيح عنصر غالب)، ليفسر به توازن العصبيات القبلية بغلبة العصبية الأقوى. بل إن أثَر الفلسفة على فكر ابن خلدون يظهر في هندسة **المقدمة** نفسها. فهذا الكتاب الذي يضم كمّاً هائلاً من معارف وأفكار ونظريات وموضوعات تبدو لا جامع بينها ولا رابط، يمكن إرجاع كل ما جاء فيه إلى أقسام ثلاثة: فإما حديث عن المعاش وأنماطه ومراتبه من مستوى الضروري إلى مستوى الكمالي، وإما حديث عن السلطة ابتداء من مرتبتها الأدنى وهي المشيخة إلى أعلاها وهي الدولة، وإما عرض لما عرفته الحضارة الإسلامية من علوم وفنون وصنائع. ألا يناظر هذا التقسيم الثلاثي **للمقدمة** التقسيم الثلاثي نفسه لقوى النفس كما تداوله الفلاسفة منذ أفلاطون من نفس غذائية ونفس غضبية ونفس عاقلة؟ فالمعاش يناظر النفس الغذائية، والسلطة تماثل النفس الغضبية، وإنتاج العلوم والفنون والصنائع يحاكي النفس العاقلة.

والسؤال: هل ابن خلدون وهو يؤطِّر خطابه عن العمران ـ والذي أراده علماً جديداً ـ في مفاهيم موروثة إنما استمر يداول بنية فكرية قديمة ولا جِدّة هناك؟ كنا نعتقد ذلك. لكن مع الوقت، ومع مزيد من تفكير في المسألة، اتضح لنا الآن أن صنيع ابن خلدون بالفلسفة ومفاهيمها كان أجدى من صنيع الفلاسفة المسلمين الذين أعادوا إنتاج الفلسفة كما تلقوها من فلاسفة اليونان وشرّاحهم، من دون إبداع في إدماجها في الثقافة العربية الإسلامية. أما ابن خلدون فقد خاض بمفاهيمها في ميادين كالعمران والفكر السياسي والنظرة إلى التاريخ. فالعمران أو المجتمع كان غائباً عن فكر الفلاسفة. والتاريخ الذي اعتبر علماً عربياً إسلامياً أصيلاً لم يعتبره الفلاسفة منذ أرسطو علماً حقيقياً وأهملوه في تصنيفهم للعلوم. وحتى مؤلف كالمطهر بن طاهر المقدسي الذي استهل كتابه في التاريخ بمقدمات

فلسفية فإننا لا نجد علاقة بين هذه المقدمات الفلسفية وبين حديثه عن التاريخ. أما السياسة فقد ظلت مرتعاً للفقهاء الذين خاضوا وحدهم في قضاياها كما أسلفنا.

ومسألة أخرى تتعلق بالغاية التي قصدها ابن خلدون من علمه العمراني الجديد. يقول ابن خلدون إن فائدة علمه الجديد هي تصحيح أخبار التاريخ، فلماذا لم يخطر له أن فائدة علم العمران ـ علمه الجديد ـ هي في العمران أو المجتمع نفسه، كما سيفعل مؤسسو علم الاجتماع في العصر الأوروبي الحديث، إذ جعلوا غاية السوسيولوجيا التنظيم الأفضل للمجتمع بناء على فهمه العلمي؟ أوغست كونت مثلاً جعل لعلمه الاجتماعي هدفاً وهو المساهمة في استقرار المجتمع الجديد الذي انبثق عن الثورة الفرنسية، بعد أن طالت حقبة اضطراب هذا المجتمع. أما إميل دوركهايم فإن هدف السوسيولوجيا عنده هي المعرفة العلمية بالمجتمع الجديد الذي انبثق عن الثورة الصناعية الثانية، وإرساء دعائم النظام العلماني، وتأسيس التربية المدنية التي تستمد قيمها من المجتمع نفسه وليس مما فوقه من غيبيات ومسبّقات أخلاقية فلسفية أو دينية.

طبعاً لم يكن كل هذا من قبيل المفكَّر فيه عند ابن خلدون. ذلك أن مؤسسي السوسيولوجيا الحديثة كان موضوعهم مجتمع قد استقل بنفسه، فصار يتحرك بحركاته الاجتماعية وتنظيماته السياسية والمهنية، واستقلت مؤسسات الدولة عن الدين، وأصبحت السياسة، والأخلاق والتاريخ، تستمد منطقها من ذاتها وليس من مبادئ تتجاوزها. نعتقد أن هذا هو الذي يفسر لماذا جعل ابن خلدون فائدة علمه الجديد هي في تصحيح أخبار التاريخ، وليس في المجتمع نفسه قصد تنظيمه أو إصلاحه. لذلك لم يفكر في

تسخير علمه الجديد في تنظيم المجتمع بمنطق المجتمع ولا في إصلاحه بالمنطق نفسه.

لم يكن ابن خلدون إصلاحياً، رغم أن الإصلاحيين المسلمين والعرب في العصر الحديث قد رجعوا إليه كثيراً مستشهدين بأفكاره. فقد كان شاغلهم كيف يكون طي تأخر العرب والمسلمين. ورأى معظمهم أن السبب في التأخر هو نظام الحكم الاستبدادي. فرجعوا إلى ما قاله ابن خلدون عن الملك (= الحكم) القهري. وقالوا بما قال به ابن خلدون من أنّ تدخل السلطان في التجارة مفسد للاقتصاد، كما استندوا إلى ما قاله من أن كيان الدولة رهن بقوة العصبية ليفسّروا ضعف العرب والمسلمين بانحلال رباطهم الجامع، وكلها تأويلات لا تخلو من تعسُّف.

ـ ٣ ـ

ميّزنا في الحركة الإسلامية المحدثة بين مرحلتين: الأولى حركة إصلاحية كانت قضيتها كيف يتقدم المسلمون من دون أن يفقدوا إسلامهم. كان أصحابها يقبلون من الغرب أشياء ويرفضون أخرى: يَدْعون إلى اقتباس أسباب قوته، من تنظيم عصري للجيش، ومؤسسات حديثة لنظام الدولة، واستجلاب العلوم والتقنيات العصرية. كما تحمسوا لأفكار ومبادئ مثل الحرية والمساواة أمام القانون وإقرار حكم دستوري. لكن للغرب وجهاً آخر نقيضاً لما سلف، وهو الاستعمار، مما يوقعه في الازدواجية، ويسهّل ظهور تيار برز منذ منتصف القرن الماضي يرفض الغرب جملة وتفصيلاً. وستتغير مفرداته عن مفردات الإصلاحيين السابقين. فقد كانت مفردات هؤلاء هي التمدن (= التقدم)، والحرية، وسيادة الأمة، والحكم الدستوري. أما التيار المتشدد فمفرداته الحاكمية

(والتي هي نفي لمبدأ سيادة الأمة والنظام النيابي)، والحسبة، والجهاد، والحلال، والحرام. . .

كنا قد بيّنّا أن التنظيمات التي دعا إليها الإصلاحيون منذ القرن ما قبل الماضي كانت هي تنظيمات الدولة الوطنية، رغم أن الدولة غابت عن تفكيرهم كنظام متكامل، فلم يفكروا في الدولة الوطنية كمؤسسة متكاملة بأنظمتها والفلسفة التي وراءها. ثم جاء تياران يطعنان في شرعيتها: تيار قومي يراها قائمة على تجزئة، وتيار إسلامي يتعلق بأمة إسلامية تتجاوز نطاق الدولة الوطنية. لكن الحاصل الآن هو أن هذه الدولة التي سُمّيت قطرية أصبحت مهددة بالتفكك في عدد من البلدان العربية. وهناك عوامل تعمل على تفكيكها: عجزها عن تأمين الخدمات العامة والتجهيزات الأساسية، وضمان الأمن لمواطنيها إذا انفلتت من قبضتها الأمنية مناطق مسلحة وأحياء هامشية ينعدم فيها الأمن والخدمات والتجهيزات الأساسية. كما صعدت إلى السطح أقليات إثنية ودينية وطائفية بمطالبها التي قد تصل إلى حد المطالبة بالانفصال.

ـ ٤ ـ

شيءٌ ما تغير لدى الأقليات في البلدان العربية. فقد كانت من قبل تسعى إلى تجاوز وضعها كأقلية بالاندماج في كيان أكبر. وكانت نخبها منخرطة في الحركات الوطنية، وفيما بعد في الحركات القومية واليسارية. وهي الآن، أفرادها إما منصرفون إلى شؤونهم الخاصة، أو باحثون عن وسيلة للهجرة، أو أقليات مرتدة إلى هوياتها الخاصة كهويات نهائية. والسبب هو شعورها بأن مواطنتها بتراء، وأن حراكها الاجتماعي والسياسي محدود بسقف لا تتعداه بحكم وضعها كأقليات.

قضية الأقليات قضية جديدة رغم قِدم الأقليات في البلدان العربية. فمرجعيتها الآن جديدة، تستند إلى مواثيق حقوق الإنسان، وإلى المساواة الكاملة في المواطنة. وقد بيّنّا **في شرعية الاختلاف** الإطار الذي حدده لها الفقهاء، والذي هو أبعد ما يكون عن المساواة. ولن تنفعنا مقاربة قضية الأقليات اليوم إذا رجعنا إلى كتب **المِلل والنِّحَل**، ولا إلى كتب الفقهاء الذين حددوا الإطار الشرعي لأهل الذمة، ذلك أن قضية الأقليات قضية حديثة، تدور حول مسائل من قبيل: كيف يُبنى كيان وطني جامع على التعدد الذي هو أمر واقع في أغلب البلدان العربية؟ كيف يُضمن للأقليات ممارسة خصوصياتها على أن تكون المواطنة هي الهوية الجامعة؟

إن الديمقراطية العددية لا مكان فيها للأقليات، إلا إذا كانت الدولة محايدة لا ينص دستورها على دين الدولة أو طائفتها، بل المواطنة هي الهوية القانونية والوطنية الجامعة. وإذا كان ما يسمى بالديمقراطية التوافقية لا تقيم دولة مؤسسات ما دام لا بد فيها من إجماع على أي قرار، لأن لكل أقلية حق النقض، وما دامت وظائف الدولة من أعلى مستوياتها حتى أدناها تقوم على أن لكل طائفة حصتها الموقوفة، وليس على الكفاءة والمساواة في الفرص، ففي الدولة الديمقراطية تكون المواطنة فوق الطوائف، وهي الهوية الجامعة، والهويات حقوقها الخاصة من دون أن تكون الدولة نفسها طائفية.

في المجتمعات التي غالبيتها مسلمة كانت المرجعية الشرعية لأهل الكتاب هي **أحكام أهل الذمة** كما حددها الفقهاء. وقد يكون للأقليات وضع أفضل مما حدده هؤلاء، لكن الاعتراف به لم يكن يستند إلى قاعدة فقهية، بل هي مكتسبات بحكم الواقع. وفي كل الأحوال لم يكن لهذه الأقليات غير المسلمة حق المساواة.

لقد تغيرت المرجعية في قضية الأقليات. لم تعد تلك التي حددها الفقهاء لأهل الذمة وغيرهم بل أصبحت المرجعية حقوقية: المساواة في المواطنة، والحقوق الدينية والثقافية، وأيضاً حق تقرير المصير الذي قد تذهب به بعض الأقليات إلى حده الأبعد أي المطالبة بالانفصال.

ـ ٥ ـ

إن المنهج نفسه الذي سلكناه في دراستنا لقضايا التراث اعتمدناه أيضاً في تناول قضية أخرى خاض فيها مثقفونا المحدثون ولا يزالون، وهي سلطة المثقفين.

في كتابنا **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** بيّنّا أن السلطة العلمية الراسخة في تراثنا كانت للفقهاء. لقد حاول الكتّاب (كتّاب دواوين الدولة) أن يتوسلوا بأهمية صناعتهم لاكتساب مرتبة في الدولة، مثلما حاول الفلاسفة أن يتقربوا من أعيانها بعلومهم التي تجمع بين صحتها وفائدتها كالرياضيات وعلم الفلك وعلم الطب. لكن سلطة الفقهاء ظلت هي الراسخة المستمرة نظراً إلى عمومية الشريعة في مجتمع لا يمكن إلا أن يكون مسلماً. وهكذا نجد ابن قتيبة يحمل على فئة الكتّاب لأن علومهم دخيلة ومشبوهة. كما إن الفلاسفة كان همهم إقناع الآخرين بأن لا تعارض بين الفلسفة والشريعة. أما الفقهاء فقد كانوا ينطلقون من أنهم وحدهم في عقر دارهم وأن لهم وحدهم الشرعية العلمية لأنهم حمَلة الشريعة.

تردّد طويلاً حديث مثقفينا عن دورهم وما أناطوا به أنفسهم من رسالة. وهو ما عبّروا عنه بالالتزام. وهو التزام يتعلق عموماً بقضاياً كبرى ثلاث: الدعوة إلى العدالة الاجتماعية، والتحرر الوطني أوالقومي، والوحدة القومية. وكثيراً ما يتداخل الالتزام بين

هذه القضايا لدى المثقف الواحد. وهكذا فإن المثقف الملتزم إما أنه يُسخّر إنتاجه الثقافي لموقفه السياسي، أو يعيش انفصاماً بين إنتاجه الثقافي والتزامه السياسي.

الملاحظ أن مثقفينا الالتزاميين لم يكونوا دعاة ما ينبغي أن تكون عليه قضية المثقفين الأولى: وهي حرية الرأي والتعبير التي بغيرها لن يكون عمل المثقف ممكناً. فقبل أن يدافع المثقف عن هذه القضية أو تلك من قضايا المجتمع أو الأمة، عليه أولاً أن يدافع عن حقه في حرية الرأي والتعبير، والتي بغيرها تنتفي هويتة كمثقف. لذلك، ولحقبة طويلة، لم تكن المسألة الديمقراطية التي أساسها الحريات العامة والشخصية قضية مثقفينا. بل كانت لهم قضايا أخرى كالعدالة الاجتماعية، والتحرر من التبعية للخارج، وتحقيق الوحدة القومية.

ثم جاءت حقبة أصبحت فيها الديمقراطية وحقوق الإنسان راجحة لدى مثقفينا الحداثيين، في انسجام مع موجة عالمية في هذا الاتجاه. لكن هذه الحقبة الثانية والتي ما زلنا نعيشها لا تخلو من مفارقة: ففي الوقت الذي أصبح فيه مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان على رأس اهتمامات مثقفينا، صعدت في الحقبة نفسها تيارات أصولية على النقيض تماماً من الاتجاه الأول. تياران يتواجهان. وفي كل الأحوال، فإن المواجهة نفسها لا تخلو من ايجابيات. فلأول مرة توضع قضايا حساسة للجدال الفكري العام وللاختبار المجتمعي والسياسي. وسنضرب مثلاً بقضيتين:

قضية المرأة، وهي قضية لم يتصدَّ لها الإصلاحيون المسلمون منذ القرن ما قبل الماضي بعمق. طبعاً هم طالبوا بتعليم البنات، بحجة أن الأم المتعلمة تربي أولادها تربية أفضل. كما دعوا ـ

بعضهم على الأقل ـ إلى سفور المرأة حتى لا يظل نصف المجتمع وراء الجدران. لكنهم لم يطالبوا لها بالحقوق المدنية والسياسية، ولا راجعوا بعمق قانون الأحوال الشخصية. والنقاش الآن على أشده بين تيارين: الأول يدعو إلى المساواة الكاملة بين الرجال والنساء. فلأول مرة يُطرح بعمق قانون الأحوال الشخصية بما فيه العصمة والوصاية والولاية والتبنّي وتعدد الزوجات، وأيضاً حق المرأة في تولي سائر المناصب بما فيها المناصب القضائية والسياسية العليا. وتيار يرفض هذا كله بدعوى أنه هجوم على هويتنا من الغرب، وأن الغرب الذي قوّض كل حصوننا هو الآن يسعى إلى تقويض آخر حصن لنا، وهو المرأة عماد الأسرة والمجتمع المسلميْن.

كثيراً ما يقال إن آراء جريئة كان يعبّر عنها مثقفون قبل عقود وكانت تمرُّ من دون ضجة أو تكفير، ولم يعد الأمر كذلك اليوم. هل هو نكوص وارتداد؟ قد يبدو الأمر كذلك. لكن هناك تفسيراً آخر. ففي الماضي كانت الأفكار تُتَداول بين قلة تكتب وتقرأ، وحتى وإن نشر رأي جريء فإن نطاق تداوله كان محدوداً. أما الآن فقد اتسعت قاعدة القراء اتساعاً في الكمّ. وأكثر من هذا فقد انتشرت انتشاراً هائلاً وسائل الاتصال الحديثة، من حيث الكثافة وسرعة الانتقال. معنى ذلك أن حركة الأفكار والآراء أصبحت قوية وواسعة. وهذا ما يفسر أن قضايا حساسة كان يُمر عليها مرور الكرام ولم تعد كذلك اليوم، إذ أصبحت موضوع نقاش واسع واختلاف حاد، ويُتجادل حولها على مستوى المجتمع بكامله.

يخيل إلينا كأننا في طور إعادة التأسيس، كما كان عليه حال غيرنا منذ قرون وهم يعيدون تأسيس المجتمع السياسي، بناء على

مبادئ ومفاهيم كالعقد الاجتماعي، والمواطنة كهوية جامعة، والمصلحة العامة كهدف للقانون، وسيادة الأمة مصدراً للسلطات، ومدنية نظام الدولة، والمساواة في المواطنة بين الرجال والنساء، ومبدأ فصل السلطات... وهذه كلها عناوين للحداثة الديمقراطية.

ـ ٦ ـ

في كتابنا **سؤال الثقافة** ـ وهو عن مستقبل الثقافة العربية في عصر الاتصالات ـ كان مما لاحظناه أن ثورة الاتصالات هي من نصيب فئة محدودة اقتصادياً ومعرفياً، مشدودة إلى الخارج أكثر مما هي مندمجة في مجتمعاتها، وأن أعداد الشباب القابعين يومياً أمام الشاشات العنكبوتية أغلبيتهم إنما تفعل ذلك لتزجية الوقت، والتواصل بفضاءات ليست من عالمهم، واكتساب معلومات غير مجدية لهم، وما دامت وسائل الاتصال الحديثة غير مندمجة في بيئتنا الاقتصادية والعلمية والمعرفية، فنحن ما زلنا بعيدين عن ما يسمى بمجتمع المعلومات.

لكننا الآن بصدد إعادة التفكير في هذا كله. فمع مستهل العقد الثاني من هذا القرن، أطلق الشباب في عدد من الدول العربية اعتماداً على وسائل الاتصال هذه ثورات عميقة أطاحت بأنظمة استبدادية واندفعت كموجة الأعماق تحمل مطالب الحرية والكرامة وإسقاط تحالف السلطة والثروة والاستبداد بالحكم مدى الحياة ثم توريثه جمهورياً!

لقد كانت الديمقراطية شأن نخبة من المثقفين والمناضلين المعارضين. وطالما قلنا إن الديمقراطية لا بد لها من قاعدة اجتماعية واسعة متشبعة بالثقافة الديمقراطية، وإلا ظلت شأن نخبة معارضة. أما الآن فنحن نشاهد ملايين الشباب يتواصلون عبر

وسائل الاتصال الحديثة ليطلقوا ثورات شعبية تطالب بالديمقراطية، فتنزل إلى الشوارع وتعتصم في الميادين، تواجه القمع في ثبات وإصرار وتكسر جدار الصمت والخوف.

من قبل كان سهلاً على السلطة معرفة أسماء وعناوين معارضيها، أما الآن ومع وسائل الاتصال الحديثة فهي لا تستطيع لهم ضبطاً ولا ربطاً. كانت الخريطة أمامها واضحة تقرؤها مرسومة على الأرض. والآن فإن تواصل المعارضين يجري في فضاء افتراضي، سرعان ما يطلق انتفاضات كاسحة على أرض الواقع.

وسيتغير ولا شك خطاب ردده العديد من العرب وهو صدى لليبرالية الجديدة في الغرب، خطاب اختزل العالم إلى سوق للبضائع والخدمات، وأن الاقتصاد قاطرته التصدير، وأن المنافسة في الأسواق العالمية تقتضي تخفيض كلفة الإنتاج للقدرة على دخولها بأسعار منافسة، ما يعني الإبقاء على أجور منخفضة للعمال. وقالوا ـ أصحاب الخطاب ـ إن رؤوس الأموال مطلوبة في العالم، وهي تفضل بلداناً أجور عمالها منخفضة وإضراباتهم محرمة، ويسهل تسريحهم متى شاءت مشيئة المشغِّل، يسمّون هذا «مرونة العمل»!

واقتداء بالليبراليين الجدد طالبوا بأقل ما يمكن من الدولة، فلا تتدخل في ضبط الآلة الاقتصادية، فللسوق كما يقولون يد خفية. وهم يريدونها بالأساس دولة تحفظ الأمن لأن الاستقرار هو الشرط الأول للاستثمار وسير الأعمال، ولا يهم أن يكون استقراراً بقبضة من حديد. ورغم هذا كله فهم يقولون إنهم ليبراليون. وقد تحدثنا في كتابنا المذكور عن الليبرالية العربية البتراء، لأن الليبرالية منظومة متكاملة من الحريات والحقوق الإنسانية. أما

ليبراليّونا من رجال الأعمال الجدد ومن تحلّق حولهم من كتَبة ومنظّرين فهم حريصون فقط على حرية المبادرة الاقتصادية ويغضّون الطرف عن ما عداها من حريات، وليس لهم رصيد في الدفاع عن الديمقراطية. هم يطالبون بنظام قضائي متخصص وسريع ونزيه في القضايا التجارية، وهي التي تعنيهم، أما استقلال القضاء كمبدأ في فصل السلطات وكملجأ لحماية المواطنين فلا يعنيهم، خاصة استقلال القضاء في قضايا الرأي والقضايا السياسية.

وليبراليّونا الجدد هم أيضاً صدى لداروينيّة مسطحة. فكما تغيرت البيئة الطبيعية على الديناصورات في العصور السحيقة فلم تستطع التكيف فانقرضت، فكذلك تغيّرت بيئة العالم الاقتصادية والتكنولوجية، ومآل من لا يستطيعون التكيف معها أن يلفظهم عالم اليوم. ويقولون إن الرابحين في عالم اليوم جديرون بنجاحهم بفضل قدرتهم على التكيف، والخاسرون يستأهلون خسرانهم. يقولون هذا والعالم لم يعرف هوة سحيقة بين الفقراء والأغنياء وبين الذين يمتلكون المعرفة النافعة والذين لا يمتلكونها كما هو حاصل الآن. ويقولون إن العدالة الاجتماعية هي مطلب المثاليين والكسالى الطامعين في اقتطاف جهود الأذكياء المبادرين والمثابرين، وإن هذه العدالة الاجتماعية تكبيل للاقتصاد بالإيديولوجيات والأخلاقيات المثالية. وبدل العدالة الاجتماعية ينبغي التعويل على الفعالية الاقتصادية، أي إدارة الاقتصاد بمنطقه وآلياته.

لقد نزلت إلى الأرض أفكار الحرية والكرامة الإنسانية والدولة المدنية الديمقراطية تحملها الجماهير وتضحي حتى بالحياة من أجلها. لكن، ليس كل ثورة تفضي حتماً إلى الديمقراطية ولو كانت ثورة من أجل الديمقراطية. إن نجاح ثورة في إرساء نظام ديمقراطي تتوقف على مدى انسجام المجتمع، ورسوخ الدولة،

ومدى تطبُّع النخبة السياسية ومجتمعها بالقيم الديمقراطية. فليس مؤكداً أن الديمقراطية وبفضل الثورات الجارية أصبحت طريقها معبّدة في مجموع الدول العربية.

فالثورة حين تسقط نظاماً تسلطياً تطلق العنان للحريات، فتتكاثر مطالب الفئات لأن انتظارات الشعب عالية، وكل ذلك في جوّ شعبي ضاغط من الإلحاح والاستعجال. فالشعب ما قام بثورته إلا لتحقيق مطالبه وتطلعاته، وهو يريد تلبيتها فوراً في حين أن تحقيقها، حتى ولو وجدت الإرادة، يتطلب الوقت والإمكانيات. وهكذا تتكاثر الإضرابات والاعتصامات مما ينعكس سلباً على الاقتصاد ويشلّ جهاز الدولة. آنذاك تبرز الحاجة إلى النظام والاستقرار، وتصبح مقدَّمة على الحاجة إلى الحريات، وتكون النفوس قد تهيأت لاستدعاء دولة النظام والاستقرار، والتي تتحول وبقوة الأشياء إلى دولة تسلطية من دون أن تسمّي نفسها كذلك.

وقد يعقب سقوط نظام استبدادي كان يفرض الوحدة بالقوة صعود الهويات الخاصة (قبلية، طائفية، لغوية ـ ثقافية) والضغط من أجل حقها في تقرير المصير، خاصة في جو الحريات مع سقوط نظام كان يكبت الهويات الخاصة فلا تستطيع التعبير عن نفسها. قد يكون الحل السعيد هو إقامة عقد اجتماعي جديد يُدار فيه تعدد الهويات ديمقراطياً، على أن تكون المواطنة هي الهوية الجامعة في دولة مدنية. إلا أن هناك مشهداً آخر محتملاً، وهو أن سقوط نظام سلطوي في مجتمع تعددي تقليدي قوامه تعددية عتيقة من طوائف وعشائر قبلية قد يُدخل هذا المجتمع في دوامة الصراع والفوضى.

لقد كشفت ثورة الشباب الحاملة قيماً إنسانية عالمية تهافت «أطروحات» ملأت الإعلام وشغلت الناس، منها ما سمي بصراع

الحضارات، والذي كان أول من قال به في ستينيات القرن الماضي مستشرق (برنارد لويس) هو الأشد كراهية وعنصرية للعرب والمسلمين، وهو يعني به أساساً صراع الإسلام ضد الغرب. فالإسلام عنده استبدادي في جوهره، نقيض الديمقراطية لافظ للحداثة، كارهٌ للأجانب وللغرب بالخصوص، مضطهد للأقليات. وقد سخر مادته العلمية الغزيرة خدمة لهذا كله.

وأنهت ثورة الشباب كل ما قيل عن الاستثناء العربي، فما أكثر ما قيل إن الوطن العربي ظل وحده خارج الحركة الديمقراطية التي عمّت كل مناطق العالم التي كانت في قبضة الدكتاتوريات، وبحثوا عن السبب فقالوا إنه الإسلام بعقيدته وشريعته، والذي هو والديمقراطية ضدان لا يجتمعان. لكن، ماذا عساهم أن يقولوا وهم يشاهدون الجماهير المسلمة وهي تصلّي جماعة في ساحات الاعتصام ثم تنادي جماعة بالحرية والعدالة والكرامة الإنسانية؟ وفي الساحة نفسها يصلّي المسلمون صلاتهم ويقيم المسيحيون قداسهم ثم يهتفون جميعاً بالمطالب الديمقراطية نفسها كمواطنين.

قد يقال إن هذه لحظة الثورة، وهي لحظة استثنائية يصبح فيها الشعب فاعلاً كلياً وسيد مصيره، وستمضي لحظة الثورة هذه ليعود الشعب إلى زمانه العادي، فتخبو الشعلة وتتقاعس الإرادة وينحلّ الشعب الذي كان واحداً موحداً وفاعلاً كلياً إلى فئات وطوائف تتخبط وتتصارع.

إن الثورة من أجل الديمقراطية هي أولاً ثورة، أي تحولات جذرية في زمن متسارع. أما الديمقراطية فتحتاج الى فسحة في الزمان، حتى تستتبّ وتتجذر نظمها ومؤسساتها، وإلى زمان أطول حتى تتغير العقليات لتتطبع بالثقافة الديمقراطية. ذلك أن قرارات التغيير والقوانين التي تتخذ في خضمّ الثورة تكون عادة أكبر مما

تستوعب العقليات، فكما إن هذه الأخيرة تتكون في زمن مديد فهي أيضاً تحتاج إلى زمن مديد حتى تتغير. قد يحصل ذلك في مجتمعات عربية وقد تتعثر في أخرى نظراً إلى اختلاف المجتمعات العربية من حيث وجود نظام الدولة، وجيش وطني بتقاليده العسكرية التي تجعله جيش الوطن وليس جيشاً تخترقه القبائل والطوائف أو شرطة لحماية الطبقة الحاكمة، ووجود كيان وطني وروح وطنية، ونضج النخبة السياسية وتراكم تجربتها، إن وجود هذا كله أو عدمه هو ما سيقرر مصير الثورات والانتفاضات العابرة أوطان العرب هذه الأيام.